

Das Dispositiv der Kreativität

INAUGURALDISSERTATION

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften
der Technischen Universität Darmstadt

Referenten:

Prof. Dr. Gernot Böhme

Prof. Dr. Heiner Roetz

genehmigte Dissertation

vorgelegt von

Fabian Heubel M.A.

aus Frankfurt am Main

Darmstadt 2000

D17

Inhalt

Vorrede.....	5
Einleitung: Kreative Askese und Kapitalismus.....	12
I. Spiritualität	
1. Das Problem der Leidenschaften.....	32
2. Produktion und Technik.....	40
Schizophrenie und Schock, 43. Antihumanismus, 47.	
3. Rettung der Erfahrung.....	52
4. Spirituelle Übung.....	57
Spirituelle Physik, 59. Innerlichkeit und Übung, 64. Gegenwart und Freiheit, 70.	
<i>Exkurs: Adornos Kant-Kritik und der Begriff der Freiheit</i>	74
Kritik der konstitutiven Subjektivität, 75. Dialektik von Identität und Nichtidentität, 81.	
Wider die zwanghafte Kreativität, 88.	
5. Leibliche Kultivierung.....	95
Kreativität und Leib, 96. Mediale Lebensweise, 99. Souveränität und Selbstbegrenzung, 104.	
Gelassenheit und Widerstand, 109.	
II. Somatik	
1. Kunst: zwischen Konstruktion und Mimesis.....	117
Ästhetisches Barbarentum, 123. Zweierlei Modernität: Baudelaire und Proust, 126.	
Verwandlung der Mimesis, 135.	
2. Selbstkreation.....	143
Abschied von der Menschenähnlichkeit, 144. Destruktive Kreativität, 150.	
3. Kunst des Körpers.....	158
Produktive Körper, 164. Normalisierung und Ästhetisierung, 167. Technisierung und Ritualisierung, 170. Stilisierte Natur, 175. Schönheits -Imperativ, 178.	
III. Energetik	
1. Intensivierung.....	184
Marcuse: Eros und nicht-repressive Sublimierung, 187. Wilhelm Reich: energetische Rationalität, 191.	
2. Lust ohne Psychologie.....	196
Sexualität und Eros, 199. Postmoderner und archaischer Leib, 204.	
3. Selbst als Kraftfeld.....	210
Subjektivierung und Subjektivlosigkeit, 211. Humanenergetik, 216.	
4. Ethik: zwischen Energetik und Liberalismus.....	221

Selbstbemeisterung, 222. Ars erotica und energetische Profitmaximierung, 229. Das Modell der Ausweitung, 239. Kreative Askese und neue Ethik, 244.

Schlussbemerkung.....	252
Literaturverzeichnis.....	258
Abkürzungen.....	266

Vorrede

Es gibt nichts Harmloses mehr. Das Wort Lebenskunst, dem Michel Foucault durch seine letzten Bücher zu ungeahnter philosophischer Aktualität verholfen hat, verspricht Möglichkeiten, der Technisierung und Ökonomisierung des Lebens zu entgehen oder zumindest zu widerstehen. Leben und Kunst zusammengekommen, suggerieren konkrete Freiheit. Sobald jedoch „Kunst“ im Sinne der antiken Doppelbedeutung von *techne* als Kunst *und* Technik verstanden und „Leben“ die verklärende Aura genommen wird, ergibt sich eine irritierende Bedeutungsverschiebung: aus Lebens-Kunst wird Bio-Technik. Beide scheinen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Dort das vertraute Modell ästhetischer Gestaltung, hier das beunruhigende technischer Erfindung; dort die Anbindung an eine humanistische Bildungstradition, hier ein post-humanistischer Konstruktivismus, der keines Ideals menschlicher Natur bedarf; dort der Protest gegen die Zwänge technisch-ökonomischer Imperative, hier die Avantgarde einer Entwicklung, welche in historisch beispielloser Weise Menschen zu perfektiblen Material und ausbeutbaren Ressourcen macht. Die Betonung der Differenz von Lebenskunst und Biotechnik macht aus jener tendenziell eskapistisches, kompensatorisches und dekoratives Beiwerk, während diese als absolute Neuheit von jeglicher historischen Tiefendimension abgeschnitten wird. Die Leugnung der Differenz hingegen, die Deutung historischer Weisen menschlicher Kultivierung als Vorstufen zeitgenössischer Eingriffe, droht Kunst auf Technik zu reduzieren und jener die Bedeutung als kritisches Korrektiv von Technik zu nehmen.

Vorliegende Studie versucht dem Verhältnis von Kunst und Technik auf der Ebene des „Selbst“ nachzugehen. Im Zentrum steht die Frage, inwiefern das gewachsene philosophische Interesse an Themen wie Lebenskunst, Lebensführung und Selbstkultivierung sich im Zusammenhang mit technischen und ökonomischen Entwicklungen verstehen lässt, welche die Trivialisierung eines neuartigen Selbstverhältnisses zumindest begünstigen, wenn nicht geradezu fordern. Schon dass die Renaissance von Lebenskunst bedeutende Anregungen dem Werk Nietzsches verdankt, sollte nachdenklich stimmen. Der in jüngerer Zeit zweifellos einflussreichste Versuch der philosophischen Thematisierung von Lebenskunst findet sich in den Bänden zwei und drei von Michel Foucaults „Geschichte der Sexualität“ (*Der Gebrauch der Lust* und *Die Sorge um sich*). In diesen wird synonym von Lebenskunst und Lebenstechnik gesprochen und zwar ausgehend von der antiken griechischen Wendung *techne tou biou*. Eben diese ist es, welche die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis von Lebenskunst und Biotechnik lenkt.

In Foucaults Rede von Kreation und Konstruktion des Selbst verschwimmen die Faszination von *bios* als Material künstlerischer Kreation und diejenige von *bios* als

Material technischer Konstruktion. In *Der Wille zum Wissen* spricht Foucault von um das Leben zentrierten „Technologien der Macht“; im Namen von „Bio-Macht“ erörtert er das Verhältnis von Sexualität, Eugenik und Rassismus. Unklar bleibt jedoch der mögliche Zusammenhang von modernen Bio-Technologien der Macht und jenen Ästhetiken der Existenz und Technologien des Selbst, an deren „lange Geschichte“ Foucault in der Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* erinnert. Es ist dieser blinde Fleck im Denken Foucaults, der scheinbar unvermittelte Sprung von der Kritik der Bio-Macht zur affirmativen Skizze einer neuen Lebenskunst, der den Ausgangspunkt dieser Studie bildet.

Der assoziative Zusammenhang von Lebenskunst und Biotechnik führt allerdings weg von der Fixierung auf aktuelle Entwicklungen im Bereich der Biotechnologie. Aufmerksamkeit wird statt dessen gelenkt auf die Verflechtung von Leben, Technik und Ästhetik. Es gilt die Entwicklungen im Bereich der Biotechnologie als besonders spektakulären Aspekt einer viel weitergespannten Tendenz zu Bio-Techniken zu erweisen, in die sich die von Foucault sogenannten Selbsttechniken fügen. Darunter versteht er zunächst allgemein Übungen und Praktiken, durch die sich ein „Selbst“ konstituiert; wenn er jedoch von „Technologien des Selbst“ spricht, hat er Techniken im Blick, welche die Vorsilbe „bio“ verdienen, weil sie darauf zielen, „Lebenskräfte“ nicht zu hemmen und zu versperren, vielmehr zu steigern, zu vermehren und gleichzeitig zu regulieren.

Das ist das Leitmotiv, das Foucaults Konzeption subjektivierender Techniken bestimmt, die er in *Überwachen und Strafen* vorzugsweise „Disziplinen“ nennt, in *Der Gebrauch der Lüste* „Übungen“. Die disziplinierenden Techniken stehen demnach nicht im Zeichen von Repression, sondern von Produktion; im christlichen Europa sollen sie sich zumal seit dem 18. Jahrhundert und mit der, den Aufstieg des Kapitalismus begleitenden, Ökonomisierung des Lebens verbreitet haben. In diese Tendenz fügen sich auch jene Praktiken der Selbstkultivierung, die Foucault auch „Künste der Existenz“ nennt. Während die Produktivität der „Disziplinen“ jedoch, denen *Überwachen und Strafen* gewidmet ist, noch deutlich repressive Züge trägt, entledigt sich die Produktivität der neuen Lebenskünstler solchen Zwangs und nimmt lachende und lustvolle Züge an: Produktivität wird kreativ. Das Zusammentreffen von „Biologie“ und „Ästhetik“ in der neuen Lebenskunst ist, so die Vermutung, erfolgreich nur insofern es sich in die Tendenz zur Intensivierung von „Produktion“ und „Innovation“ fügt.

Diese Studie begann mit dem Interesse an einer kritischen Konzeption von Selbstkultivierung, als die Foucaults Skizze einer neuen Lebenskunst sich wie selbstverständlich anzubieten schien. Wachsende Skepsis führte jedoch dazu, Foucaults Anrufung der „Baudelairschen Modernität“ ernster zu nehmen und zu versuchen, mit Hilfe von Walter Benjamins Studie über Baudelaire, dem

Baudelairschen Satanismus in der „Lebenskunst“ nachzuspüren. Jene „Askese des Dandy“ die Foucault bei Baudelaire gefunden hat, analysiert Benjamin als ein heroisches Künstlertum, in dem das Artistische mit dem Martialischen kokettiert und das zu einem gewissen „Aberglauben an das Schöpferische“ tendiert. Lebenskunst als Aspekt eben jenes alten und immerneuen Modernismus oder besser Hypermodernismus, zu dessen Kritik sie eigentlich beitragen sollte? „Kreativität“ geriet zunehmend in den Verdacht als Inbegriff eines Kultus von Produktion und Innovation herzuhalten, den, nach Jahrzehnten der Fortschrittskritik, bei einem „kritischen“ Philosophen vorzufinden zunächst ungläubige Verwunderung erregte. Zur Baudelairschen Modernität gehörte es allerdings seit je, das „Neue“ um seiner selbst willen zu suchen und es schroff vom Motiv des „Fortschritts“ abzukoppeln. Benjamin konnte Baudelaire deshalb einen „Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus“ nennen.

Foucault fordert, die moderne „Sexualität“ nicht im Begriff der Repression, sondern in demjenigen der Produktion zu denken. Er hat die als Machttechnik in das System des Kapitalismus integrierte Sexualität aus dem Arsenal kritischer Waffen ausrangiert und an die Stelle von deren „Befreiung“ diejenige von Kreativität gesetzt. Unter „Produktion des Menschen durch den Menschen“ versteht er nun „die Destruktion dessen, was wir sind und die Kreation von etwas total anderem, einer totalen Innovation“. Solche Wendungen zeigen, dass Foucault spielend von der Rolle als ästhetizistischer Philosoph der Lebenskunst in diejenige des satanischen Philosophen der Biotechnik zu wechseln vermag. Nicht zuletzt in dieser Ambivalenz besteht die unverminderte Aktualität seiner „Geschichte der Sexualität“.

Wie kaum ein anderer taugt der Begriff der Kreativität zur Verklärung des avancierten Kapitalismus. Er lässt sich deshalb nicht einfach als „Ideologie“ verdammen. Foucaults Verwendung des Wortes Dispositiv, seine Rede von Dispositiven der Macht, kann als überzeugende Alternative gelten zur älteren, auf Bewusstsein fixierten, „Ideologie“. Dispositive unterscheiden sich von Ideologien nicht nur durch Materialität und einen starken Bezug zu Alltagspraktiken, auch durch ihren prinzipiell ambivalenten Charakter. Während Ideologie etwas eindeutig als „falsch“ designiert, verbinden Dispositive, wie insgesamt „Macht“ bei Foucault, zwiespältig Hemmung und Steigerung, Beschränkung und Ermöglichung, Kontrolle und Produktion; sie sind gewissermaßen gemeinsame Formeln für Freiheit und Beherrschung. In diesem Sinne nennt Foucault Sexualität ein Dispositiv und in diesem Sinne lässt sich Kreativität als Dispositiv bezeichnen. Dabei signalisiert die Rede von einem Dispositiv der Kreativität, eine doppelte kritische Intention: zum einen wird versucht, Kreativität als Repräsentanten für vielfältige und subtile „Technologien

der Macht“ zu demaskieren; dies ist jedoch nur möglich, wenn, zum anderen, die Kritik von Kreativität eine bestimmte ist und mit ihr die Möglichkeit einer Emanzipation von Kreativität zumindest denkbar wird.

Anbetracht der Verflechtung von Kreativität und Baudelairescher Modernität bei Foucault kann sich die Kritik am Dispositiv der Kreativität allgemein auf Reflexionen Benjamins und Adornos zu Baudelaire stützen. Angeregt von Hinweisen in deren Schriften wird der Baudelairschen eine andere Modernität kontrastiert, die vorläufig Proustsche Modernität genannt sei. Zumal Foucaults Wort von der „Askese des Dandy“ dient als Ausgangspunkt für die Analyse des Verhältnisses von Kreativität und Kapitalismus. Die an kreativer Selbsterfindung orientierte „asketische Ausarbeitung des Selbst“, von der Foucault mit Bezug auf Baudelaire spricht, wird als theoretischer Ausdruck eines neuen Arbeitsethos gedeutet: der kreativen Askese. Deren Verhältnis zu jener „rationalen Askese“ zu klären, die Max Weber als konstitutiven Faktor für den Aufstieg des okzidentalen Kapitalismus behauptet hat, ist Gegenstand der Einleitung.

In den folgenden drei Teilen wird sodann versucht, weitreichende Veränderungen, die mit der Verschiebung von einer leib- und lustfeindlichen zu einer kreativen Askese verbunden sind nach drei Dimensionen hin zu analysieren: Spiritualität, Somatik und Energetik. Der „Spiritualität“ überschriebene Teil geht aus von der um den Begriff der „spirituellen Übung“ zentrierten Rekonstruktion antiker Selbstkultivierung, die Pierre Hadot vorgelegt hat und die für Foucaults Hinwendung zur Antike eine bedeutende Inspiration war. Um den offenbaren Differenzen zwischen den beiden Ansätzen gerecht zu werden, wird systematisch zwischen einem spirituellen (spirituell-religiösen) und einem leiblichen (leiblich-ästhetischen) Modell der Kultivierung unterschieden. Zur Bestimmung des letzteren wird auf Gernot Böhmes Konzeption philosophischer Lebensführung am Leitfaden des Leibes zurückgegriffen. Diese verhilft nicht nur zu einer klärenden Orientierung in den Differenzen von Hadots und Foucaults Verständnis der antiken Philosophie, sondern gibt darüber hinaus Anhaltspunkte für die kritische Beurteilung von Foucaults, nicht im Zeichen von Spiritualität, sondern von körper- und lustbetonter Ästhetik stehende Konzeption von Selbstkultur.

Die Teile „Somatik“ und „Energetik“ sind der Erörterung des Modells leiblicher Kultivierung gewidmet. Es ist die traditionelle, lange nahezu unangefochtene Dominanz des spirituellen Aufstiegsmodells mit dem Primat von sei es Seele, Geist, Vernunft oder Bewusstsein, dass derzeit zu einer Polarisierung von Spiritualität einerseits und Somatik/Energetik andererseits drängt. Ein drittes Modell, das durch das enthierarchisierte Kommunizieren der drei Dimensionen charakterisiert wäre, ist prinzipiell denkbar. Das Kapitel Somatik nimmt zunächst die Erörterung des

Problems der Baudelairschen Modernität wieder auf und widmet sich zunächst dem Verhältnis von Kunst und Technik. Insbesondere Adornos Begriff der Kunst wird demjenigen Foucaults kontrastiert, der die Differenz zwischen Natur, Kunst und Technik einzuebnen tendiert. Vor diesem Hintergrund wird sodann die Bedeutung des sichtbaren Körpers als Gegenstand von Kreation und Konstruktion erörtert, sowie der von Foucault vernachlässigte Zusammenhang von Normalisierung und Ästhetik am Beispiel der Schönheitschirurgie präzisiert. Bezieht sich „Somatik“ auf den Leib als Körper, so „Energetik“ auf den Leib als Kraftfeld von Spannungen und Intensitäten. Während „Lebenskunst“ auf somatischer Ebene auf physische Eingriffe in Gestalt und Bewegungen verweist, soll als energetisch eine Dimension bezeichnet werden, die weder physisch noch psychisch genannt werden kann, obwohl sie zunächst vor allem im Rahmen von Psychologie, insbesondere von Psychoanalyse, entfaltet worden ist. Die Fixierung von Lebenskunst bei Foucault auf Intensivierung und Maximierung des „Lebens“ tritt hier besonders deutlich hervor, so dass sich die Frage stellt, ob jener kreativen Askese, die sich als zentrales Motiv der Foucaultschen Transformation traditioneller Selbstkultivierung herausgestellt hat, überhaupt der von Foucault behauptete ethische Gehalt zukommt.

Was immer Foucault davon abgehalten hat, den naheliegenden Schritt zu tun und seine Kritik am Dispositiv der Sexualität auf das Motiv der Kreativität auszuweiten: es ist dies ein Mangel, der einer idealisierenden und romantisierenden Rezeption Vorschub geleistet hat. Demgegenüber gilt es die Ambivalenz von Lebenskunst und Biotechnik, durch die das Thema Selbstkultivierung einerseits historische Tiefe erhält, andererseits mit aktuellen Problemen verflochten ist, voll zur Geltung zu bringen.

Insbesondere Adorno macht im Kult von Produktivität, Arbeit und Innovation eine blinde Zwanghaftigkeit aus, die ihn zur Kritik an „Produktion als Selbstzweck“ treibt und die Perspektive auf eine Freiheit jenseits des Kreativitätszwangs eröffnet. Ist eine „Modernität“ denkbar, welche der Eindimensionalität der Baudelairschen Modernität kritisch zur Seite treten könnte? Unter Bezugnahme auf Benjamins und Adornos Erörterung Marcel Prousts kommt an dieser Stelle das Motiv „Proustscher Modernität“ ins Spiel, dem versucht wird mit Hilfe von Gernot Böhmes Überlegungen zu einer neuen, leiborientierten philosophischen Lebensführung Konturen zu geben. Gleichwohl hat dieser Versuch zur Erfahrung dessen geführt, was Foucault „l'impossibilité nue de penser cela“¹ nennt, zur Erfahrung der Grenzen „westlichen Denkens“. Die

¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, 7.

Baudelairsche Modernität repräsentiert den modernistischen Drang nach Steigerung und Intensivierung von Erfahrung, vernachlässigt jedoch Erfahrungsmöglichkeiten, die sich diesem Modell entziehen. Ist eine nicht-expressivistische und gleichwohl moderne Ästhetik denkbar? Die Rede von Proustscher Modernität markiert erste Schritte in Richtung einer Ästhetik der Fadheit, die einer auf Expression und Intensität fixierten Ästhetik innerästhetisch entgegentreten könnte. Denkbar wird, grob gesagt, eine Genealogie Proustscher Modernität, in der die methodischen Stärken der nach den Dimensionen von Wissen, Macht, Subjektivität aufgefächerten genealogischen Analyse gegen das Foucaultsche Denken gewendet werden könnte. Der Begriff der Genealogie kann daher nur zögerlich und vorläufig Anwendung finden. Er ist in Foucaults Spätwerk bezogen auf Analysen „unserer eigenen Kultur“ und wendet sich der griechisch-römischen Antike unter der Voraussetzung zu, dass „wir“ zu dieser im Verhältnis einer kultureller „Blutsverwandtschaft“ stehen. Diesem Instinkt, der „westliche“ Philosophen immer wieder zu den Griechen treibt, ist gründlich zu misstrauen. Foucault durchbricht ihn allein mit der Idee einer „allgemeinen Geschichte der Selbsttechniken“¹, in der die Perspektive einer transkulturellen Geschichte asketischer Selbstkultivierung aufblitzt.

Foucault hatte eine entschiedene Antipathie gegen seine Eingliederung in die Reihe jener „großen Philosophen“, die den Hauptgegenstand akademischer Philosophie abgeben. Er forderte, nicht ihn selbst zum Gegenstand der Forschung zu machen, vielmehr zu tun, was er täte, nämlich „Genealogien zu schreiben“.² Er forderte, nicht seine Werke zu interpretieren, vielmehr mit diesen als Werkzeugen zu experimentieren. Aber selbst wenn dieser Forderung rückhaltlos zugestimmt wird, kommt doch derjenige, der von Foucaults Werk Gebrauch zu machen gedenkt, nicht umhin um den Versuch, Foucault zu verstehen. Weit mehr als es Foucault recht gewesen wäre, ist diese Studie denn auch Interpretation seiner Texte.

Andererseits jedoch gilt ihr die Befassung mit Foucault nicht als Selbstzweck. Er soll nicht als „Autor“ gewürdigt werden. Vielmehr wird der Versuch, Foucault zu verstehen als notwendige methodische Reflexion betrachtet, die darauf abzielt, Foucault vergessen zu machen, um sich der Aufgabe einer transkulturellen Geschichte von Selbstkultivierung mit strapazierfähigem „Rüstzeug“ zuwenden zu können. Der Forderung nach konkretem, am „Material“ orientierten und vom „Primat des inhaltlichen Denkens“ geleiteten Philosophieren hat Adorno die Warnung beigegeben, zu konkretem Philosophieren sei nur „durch die Eiswüste

¹ Foucault, UP 17.

² Vgl. David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, 450.

der Abstraktion hindurch bündig zu gelangen.“¹ Insofern der vorliegende Versuch, Foucault zu verstehen vor allem der methodischen Reflexion der Probleme gewidmet ist, die eine philosophische Befassung mit konkreten Lebens- und Selbstpraktiken aufwirft, dominiert, nolens volens, die Abstraktion.

¹ Adorno, ND 9.

Einleitung: Kreative Askese und Kapitalismus

Im folgenden wird der Versuch unternommen, die von Foucault wiederholt evozierte Verbindung von Lebenskunst sowie asketischer Übung und Selbsttechnik ernstzunehmen. Foucaults Rede von Kreation und Konstruktion des Selbst als Kunstwerk, so die leitende Vermutung, führt ins Zentrum zweier Problemkomplexe der Gegenwart, die sich grob als kapitalistische Ökonomie und technische Zivilisation bezeichnen lassen. Der Zusammenhang von Askese und Kapitalismus, Max Webers Überlegungen zu innerweltlicher Askese, rationaler Lebensführung und der Entwicklung eines spezifisch okzidentalen kapitalistischen Ethos ist der weitere theoretische Kontext, in den die Auseinandersetzung mit Lebenskunst bei Foucault gerückt wird. Daran, dass Webers Erörterung von protestantischer Ethik und Geist des Kapitalismus seiner Religionssoziologie zugehören, zeigt sich sogleich ein drastischer Unterschied zu Foucault. Weber diskutiert den Zusammenhang von Askese und Kapitalismus im Namen von Religion, Foucault jedoch, so die Vermutung, im Namen von Ästhetik.

Webers Begriffe von innerweltlicher Askese und rationaler Lebensführung verlieren damit nicht ihren Wert, wohl aber vollzieht sich eine deutliche Veränderung ihres Gehaltes. Askese bei Foucault ist in einem sehr anderen Sinne als bei Weber „innerweltlich“ und „rational“. Nicht länger ist innerweltliche Askese an einer mönchischen Bescheidenheit orientiert, der die radikale Transzendenz Gottes gegenübersteht; ihr Modell ist vielmehr die transgressive Kreativität des Künstlers. Diese ist nicht länger geprägt von der rigiden Disziplinierung der Wünsche und Impulse im Namen repressiver Vernunft, steht vielmehr, ohne „irrational“ zu werden, im Zeichen einer integrativen Vernunft, die das Andere der Vernunft als energetische Ressource erkennt, die es auf möglichst kontrollierbare Weise zu steigern und auszuschöpfen gilt.

Schematisch gesprochen stehen sich die repressive Askese des Mönchs und die kreative Askese des Künstlers gegenüber. Die Differenz zwischen Mönch und Künstler ist dabei weniger als eine zwischen Unterdrückung und Freizügigkeit zu verstehen, denn als eine Transformation oder Restrukturierung von Praktiken und Techniken des Selbst, die demselben Prinzip einer „Arbeit am Selbst“ zugehören.¹ Foucault scheint nirgends jenes zentrale Motiv des kapitalistischen Ethos zu verlassen, dessen Aufstieg, so Weber, mit der Erhebung von Arbeit zum Selbstzweck einherging. Weber gibt zu bedenken, dass der Durchsetzung der modernen Konzeption von Arbeit und Beruf ein „irrationales Element“ innewohnt. Aus der Perspektive des traditionellen Verhältnisses von

¹ Vgl. Foucault, UP 74, dt. 84.

Leben und Arbeit sei der Gedanke irrational, die Erfüllung des Lebens in der Hingabe an die Arbeit zu suchen.¹ Im Namen von „Kreativität“ hat sich unterdessen eine für Weber noch nicht absehbare Verschiebung von der religiösen zur ästhetischen Verklärung von Arbeit vollzogen.²

Es gilt den Punkt des Übergangs von Weber zu Foucault möglichst präzise zu markieren. Das Verhältnis von Religion und Ästhetik wird deshalb allein im Hinblick auf das leitende Motiv des asketischen Selbstverhältnisses thematisiert. Foucaults Rede von Ästhetik der Existenz setzt bei einem, aus gegenwärtiger Perspektive betrachtet, offenbaren Ungenügen der Weberschen Analyse an. Weber behauptet, der moderne „kapitalistische Geist“ habe im „asketischen Protestantismus“ seine Wurzeln, ist jedoch davon ausgegangen, dass die religiös motivierte innerweltliche Askese sich mit dem „Sieg“ des modernen Kapitalismus im „bürgerlichen Berufsethos“ trivialisiert habe. Die religiösen Wurzeln eines revolutionären Ethos der Arbeit konnten, so Weber, mit dessen Verallgemeinerung „absterben“³: „Der Puritaner *wollte* Berufsmensch sein, – wir *müssen* es sein.“⁴ „Heute“ werde der „Lebensstil aller einzelnen“, und „nicht nur der ökonomisch Erwerbstätigen“, die in den „mächtigen Kosmos“ der bürgerlichen Wirtschaftsordnung hineingeboren werden, mit „überwältigendem Zwang“ von dieser bestimmt. Der „bürgerliche Lebensstil“ wird demnach von der Verallgemeinerung jenes Zwangs zur rationalen, und das heißt bei Weber disziplinierten, methodischen, systematischen Lebensführung geprägt, die in der Mönchsaskese zunächst modellhaft Gestalt gewonnen haben soll. Mit der Übertragung der Askese „aus der Mönchszelle heraus in das Berufsleben“, mit der Wendung von religiöser Außerweltlichkeit zu religiöser Innerweltlichkeit, sei die Welt zu einem „stahlharten Gehäuse“ geworden, dessen Regeln jeder Einzelne bis

¹ Vgl. Max Weber, *Religionssoziologie* I, 35f, 44, 54, 62.

² In der Soziologie werden mit dem Wort „Selbst-Arbeit“ Veränderungen von Arbeit im avancierten Kapitalismus charakterisiert. So schreibt etwa Ulrich Beck: „An die Stelle der Sozialfigur des Lohnarbeiters und Arbeitnehmers als Gegenspieler des Kapitalisten und Arbeitgebers tritt auf der einen Seite das Leitbild des *Selbst-Arbeiters*, auf der anderen das des *öffentlichen Unternehmers*. (...) Selbst-Arbeit meint in diesem Sinne immer auch Arbeit an sich selbst und für andere. Es hat allerdings auch eine kapitalistische Bedeutungsseite des *Unternehmers seiner selbst*, der sich und sein Arbeitsvermögen ‚managt‘. (...) Der jetzige Kapitalismus wendet eine wesentlich schlauere, komplexere und zynischere Verwertungsmethode an, als es sich seine vergleichsweise plumpen Gründerväter je vorstellen konnten. (...) Die stets prekäre und Widerstand provozierende Fremdausbeutung wird durch das Abschöpfen von prinzipiell grenzenloser Selbstausbeutung ersetzt.“ (Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung?*, 251 f.) Vgl. auch das Kapitel „Governing enterprising individuals“ in: Nikolas Rose, *Inventing our selves*.

³ Vgl. Max Weber, *Religionssoziologie* I, 199, 202 f.

⁴ Max Weber, *Religionssoziologie* I, 203.

ins Detail des Alltagslebens zu gehorchen habe. Den Entwicklungsschritt von der mönchischen Askese zu deren innerweltlicher Trivialisierung beschreibt Weber wie folgt:

„Die christliche Askese, anfangs aus der Welt in die Einsamkeit flüchtend, hatte bereits aus dem Kloster heraus, indem sie der Welt entsagte, die Welt kirchlich beherrscht. Aber dabei hatte sie im ganzen dem weltlichen Alltagsleben seinen natürlichen unbefangenen Charakter gelassen. Jetzt trat sie auf den Markt des Lebens, schlug die Türe des Klosters hinter sich zu und unternahm es, gerade das weltliche Alltagsleben mit ihrer Methodik zu durchtränken, es zu einem rationalen Leben *in* der Welt und doch *nicht von* dieser Welt oder *für* diese Welt umzugestalten.“¹

Die Ähnlichkeit von Webers Konzept der Rationalisierung und Foucaults Theorie der Disziplinierung ist bereits vielfach bemerkt worden.² Was Foucault in *Überwachen und Strafen* analysiert, korrespondiert mit dem, was Weber an dieser Stelle als Durchtränkung des weltlichen Alltagslebens mit asketischer Methodik nennt. Foucault liest sich dann wie eine Ergänzung Webers, insofern er sich auf jene Prozeduren konzentriert, die das Bürgertum anwandte, um jenen asketischen „Lebensstil“, den es sich freiwillig auferlegte, machtvoll zu universalisieren. Bei der innerweltlichen Wendung der christlichen Askese ist Weber jedoch nicht stehen geblieben. In einem dritten Schritt wird aus der religiösen eine säkulare Innerweltlichkeit. Weber spricht von einer „utilitarischen Wendung“ des siegreichen Kapitalismus, der seine religiöse Fundamentierung abschüttelt und auf „mechanische Grundlage“ gestellt wird:

„als ein Gespenst ehemals religiöser Glaubensinhalte geht der Gedanke der ‚Berufspflicht‘ in unserem Leben um. (...) Auf dem Gebiet seiner höchsten Entfesselung, in den Vereinigten Staaten, neigt das seines religiös-ethischen Sinnes entkleidete Erwerbsstreben heute dazu, sich mit rein agonalen Leidenschaften zu assoziieren, die ihm nicht selten geradezu den Charakter des Sports aufprägen.“³

Weber unterstellt, dass dem Kapitalismus mit dem Absterben seiner religiösen Wurzeln auch sein „Geist“ entwichen sei. Dem Hinweis auf die Versportlichung der Arbeit geht Weber nicht nach. Er hätte ihn von der christlichen Askese und ihrer Entwicklung vom Mönch zum „Fachmenschen ohne Geist“ zur weiteren Bedeutung von „Askese“ in der griechischen Antike zurückführen können, die gleichermaßen spirituelle und athletische Übungen bezeichnet hat und für die das

¹ Max Weber, *Religionssoziologie I*, 163.

² Axel Honneth, „Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault“, in: Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth (Hg.), *Ethos der Moderne, Foucaults Kritik der Aufklärung* 31.

³ Max Weber, *Religionssoziologie I*, 204.

Moment des „Kampfes“ von herausragender Bedeutung war. In Foucaults Erörterung der antiken Asketik jedenfalls wird das agonistische Verhältnis zwischen freien Männern zum leitenden Motiv antiker Lebenskunst. Weil der moderne Sport deutliche Züge eines bloß mechanischen Aktivismus trägt, mag es nicht überraschen, dass Weber darin keinen Widerspruch zu seiner These vom mechanisierten Kapitalismus sah. Warum der Sportler zur sozialen Leitfigur im fortgeschrittenen Kapitalismus aufzusteigen vermochte, lässt sich damit nur unzureichend erklären. Der Zusammenhang von Arbeit als Selbstzweck und Maximierung von Leistung, in dem Weber den „irrationalen“ Bodensatz der „rationalen“ Lebensführung ausmacht, tritt allemal im Sport in säkularer Reinheit hervor. Die Eigentümlichkeit der Foucaultschen Konzeption von Askese ist nun darin zu sehen, dass diese abseits der spirituellen Askese des Mönchs oder des Philosophen und der körperlichen des Sportlers eine weitere hervorhebt, nämlich diejenige des Künstlers, hier kreative Askese genannt. Die Selbstarbeit des Künstlers ist sinnlicher als diejenige des vergeistigteren Philosophen oder Mönchs aber auch der Inspiration bedürftiger als die mechanischere des Sportlers.

Der Künstler ist zunächst das genaue Gegenteil des Fachmenschen bei Weber. Weber erwehrt sich dementsprechend jeder künstlerischen Verklärung von Arbeit als romantischer Rückständigkeit:

„Man kann ja zweifeln, wie stark die ‚Freude‘ des mittelalterlichen Handwerkers an dem ‚von ihm Geschaffenen‘, mit der so viel operiert wird, als psychologisches Agens ins Gewicht gefallen ist. Etwas war immerhin zweifellos daran. Jedenfalls aber *entkleidet* nun die Askese die Arbeit dieses – heute durch den Kapitalismus für immer vernichteten – diesseitigen weltlichen Reizes und richtet sie auf das Jenseits aus. Die berufliche Arbeit *als solche* ist gottgewollt. Die Unpersönlichkeit der heutigen Arbeit: ihre vom Standpunkte des einzelnen aus betrachtet, freudenarme Sinnlosigkeit, ist hier noch religiös verklärt. Der Kapitalismus in der Zeit seiner Entstehung brauchte Arbeiter, die um des *Gewissens* willen der ökonomischen Ausnutzung zur Verfügung standen. Heute sitzt er im Sattel und vermag ihre Arbeitswilligkeit ohne jenseitige Prämien zu erzwingen.“¹

Weber wendet sich gegen eine Kritik des mechanischen Charakters moderner Fabrikarbeit aus der Perspektive des Ideals der erfüllten Arbeit des traditionellen Handwerkers. Er spricht nicht explizit vom Künstler und dessen Freude am schöpferischen Tun, seine Formulierung von der kapitalistischen Askese, welche die diesseitige Freude an der Arbeit für immer vernichtet habe, scheint jedoch ebenso gegen sich später an die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von Marx anschließende Überlegungen zur unentfremdeten Arbeit gerichtet zu sein. Weber kennt nur die nackte oder die religiös verklärte „freudenarme Sinnlosigkeit“ der

¹ Max Weber, *Religionssoziologie* I, 201.

„heutigen Arbeit“. Marcuses Rede etwa von einem „ästhetischen Ethos“ und davon, „daß das Ästhetische eine gesellschaftliche Produktivkraft werden kann, ein Faktor in der Produktionstechnik“¹, von Arbeit nicht als Zwang sondern als schöpferischer Freiheit, sprengt sicherlich den Rahmen jener rationalen Lebensführung, die Weber als charakteristisch für den Kapitalismus herausgeschält hat. Mit seinem „für immer“ scheint sich Weber allerdings schwer getäuscht zu haben, so schwer, dass seine gesamte Deutung des Zusammenhangs von Askese und Kapitalismus nun einseitig und verzerrt anmutet.

Ob ihrer Fixierung auf die instrumentelle Rationalität als Schicksal der modernen Welt lässt sich in Webers Konzeption der Rationalisierung ein inzwischen offenbar bewordenes Phänomen nicht integrieren: die Ästhetisierung des Ökonomischen. Diese geht soweit, dass sich die Rede von „ästhetischer Ökonomie“ als Charakterisierung für einen Kapitalismus aufdrängt, in dem bei Produktion und Vertrieb von Waren deren „ästhetischer Wert“ nicht mehr außer Acht gelassen werden kann.² Die Ästhetisierung geht indes dort über die Inszenierung von Waren und die Selbstinszenierung von Menschen hinaus, wo technisch-ökonomische Innovation und künstlerische Kreativität sich verbinden. Jene rechnerische Rationalität, die sich, wie Weber behauptet, mit dem asketischen Protestantismus des gesamten Alltagslebens bemächtigt hat, tritt mit einer ästhetischen Rationalität in Beziehung, die, scheinbar ganz im Gegenteil, darauf spezialisiert ist, das Unberechenbare, Zufällige, Unbewusste und Nichtidentische für die künstlerische Produktivität auszuschöpfen. Ästhetische Rationalität ist demnach nicht bloß jenes zarte Pflänzchen, das vor der Macht kognitiv-instrumenteller Rationalität geschützt werden muss³: Ästhetik ist eine Macht, die auch umgekehrt in den Bereich instrumenteller Rationalität einzudringen vermag. Allerdings unter einer entscheidenden Bedingung; sie hat dem Leitmotiv des „modernen Kapitalismus“ zu dienen, „der Steigerung der Produktivität der menschlichen Arbeit durch Steigerung ihrer Intensität“.⁴

Die Bedeutung von „Kreativität“ für die ökonomische Sphäre wird genährt von der trivialen Einsicht, dass kreative, mit Lust und Freude getane Arbeit produktiver und intensiver ist als solche unter Zwang oder aus Pflicht. Im Unterschied zur ästhetischen Utopie Marcuses bedeutet dies, dass das ästhetische Ethos für kapitalistische Ökonomie nur insofern „wirksam“ zu werden vermag, als es sich in eine allgemeine „Rationalität der Ausbeutung“⁵ einspannen lässt, die das Andere

¹ Herbert Marcuse, *Versuch über die Befreiung* in: Schriften 8, 262f.

² Vgl. Gernot Böhme, *Atmosphäre*, 63 ff.

³ Vgl. etwa Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* I, 320.

⁴ Max Weber, *Religionssoziologie* I, 45.

⁵ Herbert Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, in: Schriften 9, 68.

der Vernunft als wertvolle Ressource zu verstehen lernt. Der Künstler mag wie ehemals der Mönch für den eigentlichen ökonomischen Betrieb untauglich sein, sich gar vehement von ihm abgrenzen; wie der Mönch bei Weber experimentell neue Weisen disziplinierter Lebensführung erprobte, welche durchaus unfreiwillig innerweltlich wirkte, so, lässt sich vermuten, ist die avantgardistische moderne Kunst Experimentierfeld einer kreativen Lebensführung, die der Erschließung von Möglichkeiten der gesteigerten Ausbeutung der Ressource Mensch zugutekommt. Es wird im folgenden die These zu plausibilisieren sein, dass Foucaults Konzeption asketischer Lebenskunst eine ästhetische Verklärung von Arbeit, zuerst von „Selbstarbeit“, enthält, die sich in ihrem Grundzug durchaus in den Rahmen ästhetischer Ökonomie fügt. Zunächst sei ein genauerer Blick auf den Zusammenhang von Kapitalismus und ästhetischer Modernität geworfen.

Die Rede von kreativer Askese liegt quer zur Auffassung vom Widerspruch zwischen asketischen Tugenden und hedonistischen Werten, der den Kapitalismus insbesondere nach 1945 zunehmend gespalten und sein normatives Fundament untergraben haben soll. Der Soziologe Daniel Bell hat Webers Analyse, unter besonderer Berücksichtigung kultureller und ästhetischer Fragen, weiterentwickelt. Es ist diese Eigentümlichkeit von Bells Überlegungen, die nahelegt, bei diesen einen Moment zu verweilen. Bell sieht mit dem Niedergang der protestantischen Ethik den Kapitalismus in kulturelle Widersprüche geraten, die auch die individuelle Existenz durchziehen. Diese spaltet sich in einen arbeitenden und einen genießenden Teil:

„What this abandonment of Puritanism and the Protestant ethic does, of course, is to leave capitalism with no moral or transcendental ethic. (...) On the one hand, the business corporation wants an individual to work hard, pursue a career, accept delayed gratification – to be, in the crude sense, an organization man. And yet, in its products and its advertisements, the corporation promotes pleasure, instant joy, relaxing and letting go. One is to be ‘straight’ by day and a ‘swinger’ by night.”¹

Schon Weber hatte eine Polarisierung von Stilen der Lebensführung beobachtet. Bei Bell zwingt der Kapitalismus zu einer „schizophrenen“ Existenz, die in Arbeit und Freizeit, in eine rational-sachliche Lebenshaltung bei Tage und eine irrational-romantische bei Nacht gespalten ist. Irrational jedenfalls aus der Perspektive einer Lebensführung, deren asketische Durchdringung des Alltagslebens sich, wie Weber sagt, „mit voller Gewalt“ vor allem gegen eines wandte: „das unbefangene Genießen des Daseins und dessen, was es an Freuden zu

¹ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 71.

bieten hat.“¹ Weber ist es möglich von einer substantiellen Einheitlichkeit der rationalen Askese zu sprechen, weil „Rationalisierung“ sich für ihn nicht nur auf das Arbeitsverhalten beschränkt, sondern das gesamte Leben, auch dessen Nachtseite, einschließt. Insgesamt tendiert er dazu, den Begriff der Rationalisierung sehr eng zu fassen. Rationale Askese ist demnach orientiert an einer religiösen Askese, die auf „Unterwerfung der Naturtriebe unter die systematische Lebensführung“ zielt. Entsprechend ist der „innerweltliche Asket“ ein „Rationalist sowohl in dem Sinn rationaler Systematisierung seiner eigenen persönlichen Lebensführung, wie in dem Sinn der Ablehnung alles ethisch Irrationalen, sei es Künstlerischen, sei es persönlich Gefühlsmäßigen, innerhalb der Welt und ihrer Ordnungen.“² In Webers protestantischem Ethos ist kein Platz für den Genuss des Produzierten; der Konsum wird den irrationalen Genussmenschen, Lebemännern und Lebefrauen überlassen; die Gefühle den Künstlern.³

Webers Perspektivismus vermag zuzugeben, dass die von ihm beschriebene innerweltliche Askese nicht an sich rational ist, vielmehr aus einer bestimmten Perspektive als „Rationalisierung“ zu einer „irrationalen Lebensführung“ verstanden werden kann:

„ ‚Irrational‘ ist etwas stets nicht an sich, sondern von einem bestimmten ‚rationalen‘ *Gesichtspunkte* aus. Für den Irreligiösen ist jede religiöse, für den Hedoniker jede asketische Lebensführung ‚irrational‘, mag sie auch, an *ihrem* letzten Wert gemessen, eine ‚Rationalisierung‘ sein. Wenn zu irgend etwas, so möchte dieser Aufsatz dazu beitragen, den nur scheinbar eindeutigen Begriff des ‚Rationalen‘ in seiner Vielseitigkeit aufzudecken.“⁴

Für Weber ist Rationalität jedoch allein historisch betrachtet relativ. In der Gegenwart des „heutigen Kapitalismus“ ist es unerheblich, ob jener „ökonomische Rationalismus“ in gewisser Hinsicht auch als „irrational“ angesehen werden kann, denn er ist zu einer objektiven Macht aufgestiegen, die ihre Normen jedem Handelnden unter Bedrohung seiner Existenz aufzuzwingen vermag.⁵ Offenbar ist dies eine sehr schwache Legitimierung des modernen Rationalismus, den Weber anzuerkennen in vielen ambivalenten Formulierungen sich gezwungen sieht, weil er nun einmal unbezweifelbar zur Macht gelangt ist.⁶ Mit der kreativen

¹ Max Weber, *Religionssoziologie* I, 183.

² Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 329.

³ Werner Sombarts Analyse des Kapitalismus widmet sich stärker der von Weber vernachlässigten Konsumseite; Weber hält dem entgegen, dass Faktoren wie Luxuskultur, „überall in der Welt wirksam waren“ und „das Spezifische des okzidentalischen Kapitalismus“ verfehlten. Vgl. Max Weber, *Religionssoziologie* I, 5.

⁴ Max Weber, *Religionssoziologie* I, 35.

⁵ Max Weber, *Religionssoziologie* I, 36 f.

⁶ Die Tendenz Webers, Rationalität und Macht zu identifizieren, ist in der *Dialektik der Aufklärung*

Transformation des Verhältnisses von Arbeit und Askese im „heutigen Kapitalismus“ verändert sich allerdings der Charakter der Bedrohung; indem der Zwang zur Berufspflicht überlagert wird vom Zwang zur Kreativität, vollzieht sich ein Wandel innerhalb des Begriffs moderner Rationalität, der wegführt von jener repressiven Vernunft, die Webers Begriff von Askese als unvermeidlich voraussetzt. Damit wird nicht nur die normative Perspektive zweifelhaft, die Webers Theorie von Modernisierung als Rationalisierung leitet, sondern auch deren religionssoziologische Anwendung. Bells Ausführungen gehen über Weber hinaus, insofern sie mit Bedauern das Zerbröckeln eines Typus von Rationalität bemerken, von dem Weber noch annahm, er würde „für immer“ mit dem Kapitalismus verbunden sein.

Mit dem Niedergang des protestantischen Ethos wird eine bestimmte, religiöse Konzeption von Arbeit als Selbstzweck hinfällig, es tritt aber keine bloß zwanghafte an deren Stelle. Der Widerspruch verschiedener Lebenshaltungen, die sich im Prozess der kapitalistischen Modernisierung immer schon konflikthaft aneinander gerieben haben¹, aber eben auf verschiedene soziale Gruppen verteilt, wird nun individualisiert. Waren zuvor Produktion und Konsum, Arbeit und Genuss geschieden, beginnen sie als Widerspruch die Lebensweise eines jeden Menschen zu bestimmen. Das moderne (oder „postmoderne“) Selbst wird zum dynamischen Gefüge unterschiedlicher Lebenshaltungen, deren Spannung die alte Einheit des Vernunftmenschen zum Zerspringen bringt. In das protestantische Modell vernünftiger Lebensführung, das ja, was von Weber nur beiläufig erwähnt wird, in der Kantischen Moralphilosophie seine stringenteste Verallgemeinerung erfuhr², sind Lust und Genuss nicht zu integrieren. Von daher die verbreitete Rede vom Zerfall oder vom Verschwinden des Subjekts. Von daher auch die enorme Bedeutung der Beschäftigung mit dem Wahnsinn in den 60er und 70er Jahren, in denen die Wirkung der kulturellen Widersprüche des Kapitalismus auf der Ebene

von Horkheimer/Adorno in die denunziatorische Kritik von Rationalität selbst gewendet worden, die damit ihre normative Überzeugungskraft nahezu vollständig einbüßt. Habermas hat solche „totalisierende Vernunftkritik“ des Umschlags von Rationalität in Irrationalität bezichtigt. In seiner Erörterung des Weberschen Begriffs der Rationalisierung in der *Theorie des kommunikativen Handelns* gelangt er zu einer ziemlich raffinierten Legitimierung des universalistischen Anspruchs der okzidental Rationalität, die seiner Auffassung nach nur insofern in Zweifel gezogen werden darf als sie das Produkt einer unvollständig gebliebenen Rationalisierung ist. Zu Webers „relativistischen Vorbehalten“ bemerkt Habermas: „Diese verdanken sich einem Motiv, das erst entfallen wäre, wenn er das Besondere des okzidental Rationalismus nicht auf eine *kulturelle Eigenart*, sondern auf das *selektive Muster* zurückgeführt hätte, den die Rationalisierungsprozesse *unter den Bedingungen des modernen Kapitalismus* angenommen haben.“ (Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* I, 255)

¹ Vgl. Honneth, *Desintegration*, 40 f.

² Vgl. Max Weber, *Religionssoziologie* I, 182.

des Selbst sich schubhaft verallgemeinert hat.¹ Bell unterzieht diese vielfältige Tendenz zur Desintegration einer eindringlichen Analyse und gelangt zu einem reflektierten Konservativismus, der die verlorene Einheit in der Rückbesinnung auf traditionelle Werte und Religion wiederzufinden hofft. Im Bewusstsein, dass Religionen nicht von „engineers of the soul“ konstruiert werden können, sieht er gleichwohl allein in Religion und Tradition Perspektiven für eine Begrenzung der modernen Hybris nicht nur in den Sphären von Ökonomie, Technologie und Politik, sondern auch in derjenigen von Kultur, in der er eine keine Grenzen duldende Modernität unentwegt zur kreativen Erschließung von Möglichkeiten der Erfahrung drängen sieht.²

Die leitende Frage Bells lautet: „Can we set a limit to *hubris*?“ Er meint damit die Einsicht in die Grenzen des Wachstums auf ökonomisch-technologischer, politischer und kultureller Ebene, die an die Stelle einer von der „Umarmung des Dämonischen“ geprägten Fixierung auf Ausschöpfung der Ressourcen und die Überschreitung der Grenzen treten soll. Diese Begrenzung wird bei Bell nicht gedacht als von außen auferlegt, sondern als Selbstbegrenzung des Lebens in einer mobilisierten Gesellschaft. Ökonomisch sieht er sie motiviert durch die ökologischen Grenzen des Wachstums und eine Dynamisierung des sozialen Lebens durch neue Technologien (Automobil, Radio, Film etc), durch die schnell sich wandelnder „life-style“ langsame Tradition verdrängt; politisch durch das Problem von Ideologisierung und ungebremsster Aufrüstung; kulturell durch die Gefahren eines „gierigen Hungers nach unbegrenzter Erfahrung“³, der keine moralischen Normen achtet. Seine Rechtfertigung kultureller Begrenzung folgt nicht dem Vorwurf der „Entartung“, geht vielmehr von der These einer „Erschöpfung des Modernismus“ (exhaustion of modernism) aus, dessen Eigendynamik zur Rückbesinnung auf die Rationalität traditioneller Ästhetik und religiöser Erfahrung treibe: „...I believe that a culture which has become aware of the limits in exploring the mundane will turn, at some point, to the effort to recover the sacred.“⁴ Die „Rückkehr des Heiligen“ wird nicht einfach postuliert

¹ Mit Bezug zumal auf die amerikanische Literatur der 1960er bemerkt Bell: „In reading the novelists who have touched the nerve or the age, one finds that the major preoccupation of the 1960s was *madness*. When the sacred life has been left behind, and the self, as a bounded subject, has been dissolved, the only theme left is the theme of dissociation, an every important writer of the decade was in one way or another involved in this theme.“ (Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 137) Philosophisch dürfte das Thema in der französischen Philosophie am eindringlichsten behandelt worden sein, zu denken ist vor allem an Foucaults *Geschichte des Wahnsinns* (1961) und *Anti-Ödipus* (1972) von Deleuze/Guattari.

² Vgl. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Vorwort 1979 XXIX.

³ Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 81.

⁴ Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, XXIX.

oder beschworen, sie wird aus internen Problemen kultureller Modernität selbst abgeleitet. Deren zunächst schockierende Innovationen, so Bell, sind längst von der Kulturindustrie assimiliert und trivialisiert worden. Der revolutionäre Impuls der Avantgarde sei erschöpft und drohe entweder zur karikaturistischen Stilisierung von „Gegenkultur“ zu verkommen oder unverhohlen zur ironischen Doppelung des Kapitalismus auf kultureller Ebene zu werden. In der Zerstörung ästhetischer Hierarchien durch Integration von Technologie, Kitsch und Komik, bekenne sich die Kultur der Modernität dazu, nichts anderes zu sein als „deceptive double, *semblable et frère*“ des Kapitalismus (Bell spielt hier bezeichnenderweise auf die berühmte Schlusszeile des Einleitungsgedichts von Baudelaires *Fleurs du mal* an). Ihre Werke seien parodistisch (Pop-Art), aber ohne „Spannung“.¹

„The search for the modern was a search for the heightening of experience in all dimensions, and the attempt to make those experiences immediate to the sensibility of people.“² Mit dem Primat von Sensation, Schock und unmittelbarem Erlebnis sieht Bell die Kontrolle über die Erfahrung zusammenbrechen, die Möglichkeit von Distanz wegfallen. Mit dem Zerfall des rationalen, raum-zeitlich strukturierten Kosmos Newtons, in dem auch Malerei und Musik seit der Renaissance sich zu organisieren vermochten, sieht er die ordnenden Prinzipien von Erfahrung und Urteil schwinden, welche bis dahin Ästhetik ihre rationale Kohärenz verliehen haben sollen. Die moderne Suche nach gesteigerter Erfahrung erschöpft sich demnach, sobald sie sich von allen traditionellen Wurzeln gelöst hat, von denen jene Suche selbst in der Negation von Tradition noch zehrte. Die vollendete moderne Erfahrung gilt als so spannungs- wie heimatlos. Damit drängt sich die Rückbesinnung auf die verlorene Kohärenz eines verlorenen Weltbildes auf, das in Religion verankert war: „Our ancestors had a religious anchorage which gave them roots, no matter how far they might seek to wander. The deracinated individual can only be a cultural wanderer without a home to return to.“³

Die bekannte Kritik am Selbst des modernen Individualismus als entwurzelt, ungebunden, situationslos, kontextlos, punktuell und atomistisch bildet den Ausgangspunkt für eine vielfach variierte Forderung nach einer Renaissance von Tradition und Religion. Unbestreitbar gibt es eine mächtige Tendenz in diese Richtung, deren theoretische Reflexion zumal im Namen des „Kommunitarismus“ geleistet worden ist. Dass es diesem gelungen wäre, jener von Bell beklagten „Hybris“ in Ökonomie, Technologie, Politik oder Kulturindustrie Grenzen zu setzen, lässt sich kaum behaupten. Er scheint eher von der Sehnsucht nach kompensatorischem Trost ob des Leidens an der normalen Schizophrenie des

¹ Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 72.

² Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 118.

³ Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 119.

Kapitalismus zu zehren, der sich im Affekt gegen eine modernistische Kultur entlädt, die jene Leiden verstörend zum Ausdruck bringt.

Bell meint, insbesondere die Entstehung einer Gesellschaft des Massenkonsums in den USA der 1920er habe dort die „Kleinstadt-Gesellschaft“ aufgebrochen und die Entwertung der protestantischen Ethik in Gang gesetzt. Während Bell einerseits den Kultus kreativer Erfahrung nur als einen Aspekt einer allgemeinen modernen „Hybris“ versteht, gilt der Frage von deren Begrenzung doch sein besonderes Augenmerk: gelänge es exemplarisch jene zu zähmen, würde dies auch für die Bereiche Ökonomie, Technologie und Politik denkbar. In Bells Entgegensetzung von maßvollem Protestantismus und hybridem Modernismus fehlt jedoch die Reflexion darauf, dass der Aufstieg des okzidentalen Kapitalismus und seiner „rationalen Askese“ anderen „Kulturen“ gegenüber von jeher alles andere als vornehme Begrenzung hat walten lassen. Im rücksichtslosen Imperialismus ist das Moment „irrationaler“ Expansion als konstitutives Moment des Kapitalismus zu einer Zeit hervorgetreten, in der seine „religiöse Verankerung“ noch fest war. Aber das Problem reicht noch weiter. Bell stellt sich nicht die Frage, ob nicht jenes rationale Subjekt, dessen Desintegration ihn schreckt, die innere Triebkraft eben jener modernen Hybris gewesen sein könnte, die ihn ebenfalls schreckt. Denn der Zerfall des Subjekts scheint, positiv gewertet, genau das Gegenteil von dem zu signalisieren, was Bell vermutet: nicht gesteigerte Hybris, sondern deren eindringliche Kritik.

Vor dem Hintergrund des grob skizzierten Versuchs von Bell, die Kapitalismus-Analyse Max Webers fortzuschreiben, ist es nun möglich das Verhältnis von Weber und Foucault genauer zu bestimmen. Es gilt zu erklären, warum Foucault, offenbar prototypischer Vertreter einer modernistischen Gier nach neuen Erfahrungen, in seiner „Geschichte der Sexualität“ eine Wendung vollzieht, mit der der Theoretiker der Disziplinierung sich dem Verdacht aussetzt, ins Fahrwasser konservativer Forderungen nach einer Wiederaufwertung von Disziplin und Selbstkontrolle zu geraten. Mit der Kritik der „Repressionshypothese“ in *Der Wille zum Wissen* hat er zunächst das emanzipatorische Pathos der 60er und 70er Jahre in Zweifel gezogen, um sodann in *Der Gebrauch der Lüste* das dubiose Motiv der Askese wiederzubeleben und mit ihm die Gedanken von Arbeit des Selbst an sich, von Selbstbemeisterung und antiker Mäßigung. Ist auch Foucault schließlich zur Einsicht in die „Erschöpfung des Modernismus“ gelangt und sucht ihr nun durch Rückbesinnung auf antike Tugenden, vielleicht gar christliche Spiritualität zu entrinnen? Eine Lösung, die ihn in überraschende Nähe zum reflektierten Konservativismus eines Bell führt? Die im folgenden zu plausibilisierende Interpretation wird das Gegenteil behaupten.

Foucaults Weg aus der kapitalistischen Schizophrenie führt demnach nicht zurück zu Tradition und Religion. Das, was Foucault die Baudelairsche Modernität nennt, wird nicht revidiert, sondern bestätigt und transformiert. Es geht nicht darum, die zerfallene Kohärenz von Vernunft und Erfahrung wiederzugewinnen, vielmehr verweist das Motiv kreativer Askese auf eine neuartige Konzeption integrativer Vernunft, die nicht länger der Ausgrenzung von Lust und Genuss bedarf.

Foucault verabschiedet sich von der anti-asketischen Forderung nach Befreiung von Sexualität und Expressivität, Emotionalität und Wahnsinn aus den Klauen repressiver Vernunft. Ebenso aber von einer christlichen Askese, welche sich, wie es bei Weber hieß, mit „voller Gewalt“ gegen Genuss und Freuden des Daseins wendet. In Foucaults Auseinandersetzung mit der antiken Konzeption von *askesis* als Übung gewinnt Askese die Bedeutung eines „guten Gebrauchs“ der Lüste, deren ethischer Gehalt in der Antike aus der Einsicht in die Notwendigkeit erwuchs, die explosive Gewalt der „Energien“ im Wissen um die Gefahr ihrer exzessiven Entfesselung zu mäßigen. Es wird sich allerdings zeigen, dass in Foucaults Versuch, die ethische Relevanz der antiken Askese für die Gegenwart zu plausibilisieren, von der antiken Idee der Mäßigung wenig übrig bleibt. Deshalb lässt sich jene kreative Askese, die Foucault der Gegenwart anbietet, als Modernisierung eines kapitalistischen „Ethos“ verstehen, in dessen Zentrum von jeher die „rationale“ Erschließung und Ausschöpfung von Ressourcen stand.

Foucaults Transformation der Baudelairschen Modernität scheint motiviert von einem Phänomen, das Bell „Erschöpfung des Modernismus“ genannt hatte, nur dass er nicht die kulturelle Modernität verabschiedet, sondern sie in Richtung einer neuen Ästhetik transformiert, die sich von der bürgerlichen Ästhetik und ihrer Konzeption von Rationalität zunehmend emanzipiert, ohne deswegen dem bloß reaktionären Kult des Nichtrationalen zu verfallen. Ästhetik verlässt den Rahmen von Urteils- und Geschmacksästhetik und überlagert oder ersetzt Religion als im Kapitalismus relevante Macht, indem sie „energetisch“ wird. In Foucaults „Ästhetik der Existenz“ wird, so die Vermutung, die aus Kritischer Theorie und Poststrukturalismus bekannte, bei Benjamin und Adorno offenbar psychoanalytisch inspirierte, Tendenz, Kunstwerke energetisch als Kraftfelder zu verstehen, auf das Selbst übertragen, das sich als Kunstwerk schaffen soll.¹ Im dabei vorwaltenden Motiv der Kreativität verbinden sich Ästhetik und Energetik. Bei Freud werden für moderne Ästhetik zentrale Aspekte wie Schock, Reiz, Schreck, Angst als Energien verstanden, mit denen das Subjekt umzugehen hat.² Die ästhetische Bedeutung von Spannung, Intensität und Sensation fügt sich in diese Auffassung. Ästhetik wird einerseits aufdringlich, bricht mit der Sicherheit hermeneutischer Distanz und

¹ Vgl. Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* 62 ff.

² Vgl. Benjamin, GS I.2, 613.

gewinnt die Direktheit einer erregenden, überwältigenden, erschütternden, ergreifenden Macht; andererseits expressiv, sofern in ihr „psychisch“ explosive Spannungen sich kreativ Entladung suchen. Auf der Rezeptions- wie auf der Produktionsseite wird die Diszipliniertheit vernünftiger Distanz unterlaufen. Das energetische, als Kraftfeld verstandene Selbst, das zum Träger kreativer Askese wird, ist nicht mehr das alte Subjekt der Selbstkontrolle, von dem Weber noch als einer feststehenden Tatsache ausgehen konnte. Foucaults Wort vom Tod des Menschen verweist auf die Zersetzung jenes einheitlichen Erfahrungssubjekts, aber er beschränkt sich nicht darauf, jene Dissoziation auszukosten, die Bell betrauert. Er geht allerdings auf diesem Weg sehr weit; bis hin zur Affirmation jener Spannungslosigkeit, in der Kritiker ein offenkundiges Symptom der „Erschöpfung des Modernismus“ gesehen haben. Im Motiv der Subjektlosigkeit scheint jener expressivistische Individualismus zurückgenommen zu werden, in dem Bell den Inbegriff kultureller Modernität gesehen hatte. Das Verschwinden des Subjekts in der Anonymität ist der Weg, auf dem Foucault zunächst Möglichkeiten von Erfahrung ohne subjektive Innerlichkeit zu erschließen versucht.

Solche Transformation des Modernismus liegt außerhalb des für Bell Denkbaren, aber auch Adorno hätte Schwierigkeiten gehabt zu folgen, sofern er, trotz offenkundiger Solidarität mit dem Schwindelerregenden und Schwebenden der ästhetischen Moderne, das Moment der Spannungslosigkeit, des Ausgereizten einer sich in der Avantgarde verbreitenden Gefahr des Gefahrlosen moniert. Am nächsten kommt Adorno dem Aspekt der Subjektlosigkeit in seinen Reflexionen zu Kafka und insbesondere zu Beckett: das Endspiel als Nachspiel der Subjektivität in einem „Reich zwischen Leben und Tod, wo nicht einmal mehr sich leiden lässt“.¹ In der Liquidation des dramatischen Subjekts, so Adorno, vollstreckt Beckett über dieses nur das Urteil, das geschichtlich sowieso über es ergangen sei: es muss sterben. Obwohl Trauer dominiert, weiß Adorno doch genau, dass die „Endgeschichte des Subjekts“ auch ihre philosophische Notwendigkeit hat: „Die Hybris des Idealismus, die Inthronisation des Menschen als Schöpfer, hat sich in dem ‚Innenraum ohne Möbel‘ verschanzt wie ein Tyrann in seinen letzten Tagen.“² Das Subjekt einer reinen „objektlosen Innerlichkeit“ kommt an ein auch berechtigtes Ende. An der Ambivalenz, mit der Adorno das Ende der Subjektivität der Innerlichkeit wahrnimmt, zeigt sich zumindest die Naivität Bells, der seine Hoffnung auf die Begrenzung menschlicher Hybris mit der Wiedergewinnung verlorener Kohärenz verbindet. Andererseits dominiert bei Adorno die Solidarität mit dem fallenden Subjekt im Augenblick seines Sturzes. Er dürfte dem „Endspiel“ nicht gerecht geworden sein in der Tendenz, es auf Verzweiflung zu

¹ Adorno, NzL 311.

² Adorno, NzL 316.

reduzieren. Wie bei Heidegger die „Depersonalisierung“, so weist auch bei Beckett Subjektlosigkeit auf einen Neuanfang. Foucaults Interesse an einer Literatur ohne Subjekt setzt zumindest hier an. Absage an die Innerlichkeit ist ein erster Schritt der Transformation kultureller Modernität, die sich weder als provokante Parodie verstehen lässt, noch in das dominante Schema der Kulturindustrie fügt, in der das sentimentale Spiel mit der subjektiven Innerlichkeit vorherrscht. Mit dem Gedanken einer Erfahrung ohne Subjekt (der Innerlichkeit) ist das Fundament der rationalen Askese im Sinne Max Webers zwar beseitigt, aber noch keine neue Askese erreicht. Es ist nur die Bedingung von deren Möglichkeit geschaffen: die Möglichkeit, Vernunft ohne konstitutives Subjekt zu denken.

Aber welche Bedeutung hat das Verschwinden des Subjekts der Innerlichkeit für den Wandel von einer religiösen zu einer säkularen, ästhetisch geprägten Innerweltlichkeit? Nachdem Foucault in seiner *Geschichte des Wahnsinns* den Mechanismus einer sich durch Ausgrenzung ihres Anderen konstituierenden Vernunft bloßgelegt hat, wendet er sich in *Die Geburt der Klinik* und vor allem in *Die Ordnung der Dinge* dem Problem der „Endlichkeit“ zu. Das Motiv vom Ende des Menschen hat zu tun mit einer Verendlichkeit des Menschen, an deren Ende die Spannung von Transzendenz und Immanenz erschlafft ist. „Dialektik pendelt aus“ heißt es in Adornos Erörterung von Becketts „Endspiel“.¹ Es verschwindet eben jene „Spannung gegen die Welt“, die gemäß Weber charakteristisch für die protestantische Ethik war und die subjektive Bedingung gewesen sein soll für die Entstehung des Kapitalismus im Okzident. Dessen Hervorbringung soll dem Konfuzianismus nicht zuletzt aufgrund seiner Konzeption von Innerweltlichkeit ohne Spannung gegen die Welt versagt gewesen sein.² Eines der Probleme, welche diese Konstruktion aufwirft, besteht in der damit verbundenen Unterstellung eines notwendigen Zusammenhangs von Transzendenz und „rationalem“ Kapitalismus. Diese Perspektive wird jedoch fragwürdig durch eine These, die sich mit der Theorie der Konsumgesellschaft verbreitet hat. Ihr zufolge besteht kein notwendiger Zusammenhang der Spannung von Innerlichkeit und Transzendenz mit dem Kapitalismus; dessen avancierte Gestalt kann vielmehr wie auf „Identität“ so auch auf „Transzendenz“ im Prinzip verzichten.³ Die Spannung

¹ Adorno, NzL 315.

² „Diejenige (der Absicht nach) rationale Ethik, welche die Spannung gegen die Welt, sowohl ihre religiöse Entwertung wie ihre praktische Ablehnung, auf ein absolutes Minimum reduzierte, war, wie wir gesehen haben, der Konfuzianismus. (...) Es fehlte, genau wie bei den genuinen Hellenen, jede transzendente Verankerung der Ethik, jede Spannung zwischen Geboten eines überweltlichen Gottes und eine kreatürlichen Welt, jede Ausgerichtetheit auf ein jenseitiges Ziel und jede Konzeption eines radikal Bösen.“ (Weber, *Religionssoziologie* I, 514 f.)

³ Während Identität in der Konsumgesellschaft durch das multiple Selbst des angepassten und manipulierbaren Konsumenten ersetzt worden sein soll, ein Selbst als lockeres Gefüge aus

der protestantischen Innerweltlichkeit zwischen ökonomischem Streben im Diesseits und gleichzeitiger Verachtung für dessen Freuden, weicht demnach der „Spannungslosigkeit“ einer profanisierten Welt, die weder ein absolutes Außen noch ein absolutes Innen kennt. Mit dem Schwinden jener ominösen „Spannung gegen die Welt“ im avancierten Kapitalismus drängt sich zunächst die Frage auf, ob diese für dessen Entstehung je die Bedeutung hatte, die Weber ihr zugesprochen hat; darüber hinaus stellt sich für die Gegenwart die Aufgabe, eine Welt der Spannungslosigkeit zu denken, von der Adorno noch mit Schrecken sprach als einem „geschlossenen Immanenzzusammenhang dessen, was ist“.¹ Während Adorno im „Meditationen zur Metaphysik“ überschriebenen Schlussteil der *Negativen Dialektik*, einen letzten, sich paradox seiner eigenen Unmöglichkeit bewussten, Versuch der Rettung von Transzendenz unternimmt, ist für den jüngeren Foucault der zeitgleich entstandenen *Ordnung der Dinge* der Tod Gottes wie der Tod des Menschen (das heißt des Menschen der Innerlichkeit) bereits eine „alte Geschichte“². Ihn interessiert: was kommt nach dem Ende der metaphysischen Spannung gegen die Welt, nach der rückhaltlosen Verendlichkeit des Menschen?

konsumistischen Impulsen, medialen Erlebnissen und reflexhaftem Rollenverhalten, soll es in China zum integrierten Selbst nie gekommen sein: „Das konfuzianische und das daoistische Individuum“, so der Sinologe Rolf Trauzettel, „zeigen Grundmerkmale der nicht-integrierten Person, sie verkörpern einen ‚schizoiden‘ Typus, der in den schriftlichen Selbstbekundungen sich m.E. eindeutig dokumentiert. Der soeben gebrauchte Ausdruck möge bitte nicht mißverstanden werden, sondern so, wie ihn Deleuze und Guattari in ausdrücklicher Anwendung auf die spätkapitalistische Person benutzt haben.“ Das führt ihn zu einer eigentümlichen Erklärung von Korrespondenzen zwischen traditionellem China und modernem Westen: „Im modernen Westen des 20. Jahrhunderts, vor allem in den USA, prägt sich immer häufiger ein dem östlichen verwandter Personen-Typus aus“, der allgemein dadurch charakterisiert sei, dass er „das Spannungsverhältnis zur Triebssphäre (...) nicht verdrängt, sondern dem sozialen Wir unterstellt sein läßt.“ (Trauzettel, *Abendländische und Chinesische Mystik*, in: Elberfeld u.a. (Hg.), *Komparative Philosophie*, 259 ff.) Ironisch schließt sich der Kreis: jener Kapitalismus, den der konfuzianisch geprägte Teil der Welt, gemäß Max Weber, nicht entwickeln konnte, weil es ihm an Transzendenz mangelte, wird in seiner avanciertesten Gestalt „konfuzianisch“. Jene hochgelobten Güter, in der die Überlegenheit der neuzeitlichen westlichen Zivilisation begründet sein sollte, kommen in der Konsumgesellschaft an eine Ende: Ende der Transzendenz, Ende der Reflexion, Ende der Identität. (Vgl. Jean Baudrillard, *La société de consommation*, 307 ff.) Die von Hegel und Weber mitgeprägte und von Trauzettel variierte, im Zeichen von Anpassung stehende, Deutung stößt jedoch unweigerlich auf das Problem, Entwicklung aus Anpassung, Dynamik aus Passivität erklären zu müssen (das im Falle Chinas durch die Behauptung umgangen worden ist, dessen Gesellschaft sei „statuarisch“). Eben dieses Problem markiert auch die Grenze jener Theorien von Konsumgesellschaft und Kulturindustrie, die von der behavioristischen Konditionierbarkeit der Masse durch einen oder wenige Machthaber ausgehen.

¹ Adorno, ND 394.

² Vgl. Gilles Deleuze, *Foucault*, 138.

Merkwürdig genug, dass bei Adorno auf die Verzweiflung der „Meditationen zur Metaphysik“ seine Fragment gebliebene Ästhetik folgt. In einem der enigmatischen Sätze, die Adorno am Schluss der *Negativen Dialektik* zusammendrängt, wird ein Motiv angedeutet, das als Leitmotiv seiner Ästhetik angesehen werden kann: „Das Absolute jedoch, wie es der Metaphysik vorschwebt, wäre das Nichtidentische, das erst hervorträte, nachdem der Identitätszwang zerging.“¹ Was hier aufblitzt, ist eine Art Transzendenz nach der Transzendenz. Eine innerweltliche Transzendenz, die weder eines Gottes noch eines vergöttlichten Subjekts bedürfte und sich der Dialektik von Subjekt und Objekt, von Psychischem und Physischem entzöge: Transzendenz als „unendliche Möglichkeit von Erfahrung“², wie Adorno im Hinblick auf Marcel Proust formuliert. Bell hatte die Überzeugung, dass das Bewusstsein der Grenzen der Erschließung des Weltlichen eine Rückwendung zum Heiligen initiieren werde. Am Beispiel Marcel Prousts wird besonders deutlich, dass sich innerhalb der kulturellen Modernität und im Anschluss an und gegen Baudelaire eine solche Bewegung vollzieht, aber nicht zurück zur religiösen Transzendenz, sondern voran zur ästhetischen: Transzendenz als ästhetische Erfahrung des Nichtidentischen, der durch Exerzitien der Lebensführung, durch profane Rituale sowie der Gestaltung von Räumen und Atmosphären die Bedingungen ihrer Möglichkeit geschaffen werden kann. Auf dem Wege einer Ästhetisierung der Transzendenz entgeht die ästhetische Moderne der Gefahr ihrer Erschöpfung im Kult von Sensation und Expression. Baudelaire und Proust markieren dabei zwei sehr verschiedene Varianten. Die alte „Spannung gegen die Welt“ scheint sich in eine innerweltliche zu verwandeln: die Spannung zwischen „aktivem“ Leben in den Extremen und einem „kontemplativen“ Leben in den Nuancen zwischen den Extremen.

Im Werk Walter Benjamins, dessen Wertschätzung Prousts derjenigen Baudelaires nicht nachstand, dürfte diese gewissermaßen nachmetaphysische Spannung früh auf differenzierte Weise artikuliert worden sein. Das paradoxe Verhältnis von abruptem Erlebnis und kohärenter Erfahrung hat vor allem Benjamin immer wieder beschäftigt; auch Adornos *Ästhetische Theorie* kommt auf diese Differenzierung vielfach zurück.³ In Foucaults Erörterung der

¹ Adorno, ND 398.

² Adorno, NzL 672.

³ Vgl. etwa Adorno, ÄT 363 ff. Der vor allem in Benjamins Baudelaire-Studie explizierte Unterschied von Erlebnis und Erfahrung hat an Aktualität nichts eingebüßt. Bis heute scheint Kritik des Kapitalismus um ihn oder eine seiner Variationen nicht umhinzu kommen. Richard Sennetts Essay über die „Kultur des neuen Kapitalismus“ etwa reicht an die Differenziertheit Benjamins nicht heran, weil er, anders als Benjamin, „Erlebnis“ allein negativ versteht als von „Flexibilität“ aufgezwungene Zersetzung von konstantem „Charakter“ und übergreifender „Erfahrung“. Vgl. Richard Sennett, *The Corrosion of Character*, New York 1998; deutsche

Baudelairschen Modernität in einem seiner letzten Texte, „Was ist Aufklärung?“, wird auf einer ähnlichen Unterscheidung insistiert im Hinweis auf den Gegensatz von „Mensch der Modernität“ und „Mensch des Flanierens“ bei Baudelaire.¹ Während der Flaneur bloß die „flüchtige Lust des Augenblicks“ sucht, besteht die schwierigere Haltung der Modernität „im Wiederergreifen von etwas Ewigem, das nicht jenseits oder hinter dem Augenblick liegt, sondern in ihm.“² Es kann nun behauptet werden, dass die Konzeption asketischer Lebenskunst bei Foucault nichts geringeres zu formulieren sucht als eine nachmetaphysische Alternative zur im Zeichen metaphysischer Spannung gegen die Welt stehenden christlichen Askese. Sichtbar werden die Umrisse einer „Askese“, die nicht religiös sondern ästhetisch wäre und gleichwohl ein kritisches Verhältnis „gegen die Welt“ nicht ausschliesse. Dabei korrespondiert der Transzendenz ohne Gott ein Selbst ohne Innerlichkeit, die ästhetische Transzendenz der Selbstkreation:

„Für die Haltung der Moderne ist der hohe Wert der Gegenwart nicht von der verzweifelten Anstrengung zu trennen, sie sich vorzustellen, sie sich anders vorzustellen, als sie ist und sie zu transformieren, nicht durch Zerstörung, sondern durch ein Erfassen dessen, was sie ist. Baudelairsche Modernität ist eine Übung, in der die höchste Aufmerksamkeit dem Wirklichen gegenüber mit der Praxis einer Freiheit konfrontiert wird, die dieses Wirkliche gleichzeitig respektiert und verletzt. Die Moderne ist für Baudelaire jedoch nicht allein eine Form der Beziehung zur Gegenwart; sie ist auch eine Art von Beziehung, die man zu sich selbst herstellen muß. Die freiwillige Haltung der Moderne ist an eine unverzichtbare Askese gebunden. Modern-Sein heißt nicht, sich selbst so zu akzeptieren wie man innerhalb des Flusses vergehender Momente ist; es heißt sich selbst als Objekt einer komplexen und harten Ausarbeitung zu sehen: dies nennt Baudelaire in der Sprache seiner Zeit ‚Dandysmus‘. (...) Der moderne Mensch ist für Baudelaire nicht derjenige, der sich auf die Entdeckung seiner selbst begibt, seiner Geheimnisse und seiner versteckten Wahrheit; sondern der, der sich selbst zu erfinden versucht. Dies ist keine Modernität der ‚Befreiung des Menschen zu seinem eigenen Sein‘; sie zwingt ihn, sich der Aufgabe der Ausarbeitung seiner Selbst zu stellen.“³

Indem Foucault von der „Askese des Dandy“ spricht, der „aus seinem Körper, seinem Verhalten, seinen Gefühlen und Leidenschaften, seiner Existenz ein Kunstwerk macht“⁴, scheint sich mit der Ästhetik der Existenz am Ende einer verschlungenen, keineswegs geradlinigen philosophischen Entwicklung eine Antwort auf die Frage anzudeuten, was nach dem Tod des Menschen kommt. Jede

Übersetzung: *Der flexible Mensch, Die Kultur des neuen Kapitalismus* Berlin 1998.

¹ Vgl die Unterscheidung von Bohémien, Flaneur und Dandy bei Benjamin; dieser bemerkt: „Im Flaneur feiert die Schaulust ihren Triumph.“ (Benjamin, GS I.2, 572.)

² Foucault, DE IV, 569; dt Erdmann et al., *Ethos der Moderne*, 42.

³ Foucault, DE IV, 570 f ; dt Erdmann et al., *Ethos der Moderne*, 44 f.

⁴ Foucault, DE IV, 570 ; dt Erdmann et al., *Ethos der Moderne*, 44 .

Betonung der Brüche im Werk Foucaults verstellt dabei die Möglichkeit, die Tragweite der Rede von der „ästhetischen Ausarbeitung des Selbst“ zu begreifen. Diese ist unter anderem darin zu vermuten, dass Foucault als Baudelairsche Modernität ein asketisches Modell der rationalen Durchdringung des Alltags beschreibt, das nicht Mönche sondern Künstler zuerst experimentell erprobt haben. Das „Prinzip der Arbeit am Selbst“ hat sich restrukturiert, es sind neue Praktiken und Techniken entstanden, auf die sich dieses Selbstverhältnis stützt; mit der Transformation vom Mönch zum Künstler ist die asketische Strenge des Selbstverhältnisses jedoch erhalten geblieben. Mehr noch, Foucault legt mit Baudelaire nahe, dass die im Zeichen von Ästhetik stehende kreative Askese eine Disziplin auferlegt, „die despotischer ist als die schrecklichsten Religionen“.¹ Dieser Hinweis sollte ernst genommen werden.

Benjamin hat, als er von „Ästhetisierung der Politik“ durch den Faschismus sprach, diesen gewiss nicht verharmlosen wollen.² Mit dem Faschismus drängt sich auf paradigmatische Weise die Bedeutung von Ästhetik als Macht auf. Horkheimer und Adorno haben die Problemstellung in ihrer Analyse der Kulturindustrie erweitert. Die Bedeutung von „Ästhetisierung der Realität“ wird jedoch erst deutlich, wenn diese weder kritisch als Betrug, noch als Anbruch eines Zeitalters des freien Spiels angesehen wird. Ästhetik in Begriffen von Schein und Spiel zu denken, heißt noch in den Bahnen der bürgerlichen Ästhetik des 19. Jahrhunderts, bei Kant und Schiller, zu verbleiben. Marcuse, der Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* für „eine der fortschrittlichsten Denkpositionen“ hielt³, versteht das rebellische „ästhetische Ethos“ als „Gegenteil des Puritanismus“ und des repressiven „Geist des Kapitalismus“⁴; das Ästhetische steht ihm für das „neue Realitätsprinzip“ einer „freien Gesellschaft“, die erlaubte, „die spezifisch menschlichen, die schöpferischen, ästhetischen Anlagen zu entwickeln“⁵. Das „neue Realitätsprinzip“ würde getragen von einer neuen, umfassenden Rationalität, in der „der Gegensatz von Einbildungskraft und Vernunft, höheren und niederen Vermögen, poetischem und wissenschaftlichem Denken“ seine Gültigkeit verloren hätte.⁶ Von solch rührendem Utopismus hält sich Lebenskunst bei Foucault weitgehend frei. Sie ist jener erbarmungslosen Ästhetik der Baudelairschen Modernität nahe, die durch kämpferischen Realismus und martialisches Gebaren auffällt.

¹ Foucault, DE IV, 571; dt Erdmann et al., *Ethos der Moderne*, 44.

² Vgl. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, GS I.2, 508.

³ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 186.

⁴ Marcuse, *Versuch über die Befreiung* Schriften 8, 265.

⁵ Marcuse, *Schriften* 9, 68.

⁶ Marcuse, *Schriften* 9, 261.

Zu Beginn des Abschnitts über „Die Moderne“ in seinem Text über Baudelaire zitiert Benjamin dessen Bemerkung, ein Musset habe nie begriffen, wieviel Arbeit dazu gehöre „aus einer Träumerei ein Kunstwerk hervorgehen zu lassen“.¹ Die moderne Askese ist eine verkehrte Askese. In ihr dienen Arbeit, Technik, unermüdliche Anstrengung, beispiellose Disziplin nicht der Lebensverneinung, sondern der Lebenssteigerung, nicht der repressiven Kontrolle von Erfahrungsfähigkeit, sondern deren reflexiver Bewahrung und Übung in Gestalt künstlerischer Kreativität. Eben aus diesem Grund vermag die kreative Askese in ein ebenso ambivalentes wie prekäres Verhältnis zum „Kapitalismus“ zu geraten wie einst die protestantische, von der Weber bemerkt, sie habe durchaus ungewollt zu dem von ihm analysierten kapitalistischen Ethos beigetragen. Foucault hätte der Hinweis auf solche Affinität kaum überrascht, denn er fügt sich in jene „Haltung der Modernität“ als einem aufklärerischen Ethos, die er durch permanente Kritik des Bestehenden charakterisiert sieht.² Freiheit wird demnach konkret nur durch Widerstand und Kritik hindurch; solche Freiheit, als bestimmte Negation, kann niemals reine Freiheit sein, sondern ist immer durch komplexe und verstrickende Teilhabe „getrübt“. Die Abgründigkeit einer Freiheit zwischen Teilhabe und Kritik, Respekt für das Bestehende und dessen Verletzung hat Benjamin im Untertitel seines Baudelaire-Textes präzise angedeutet: Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. Der Verstrickung von Ästhetik und Kapitalismus ist Benjamin allerdings besser innegeworden als Foucault, der beim Thema Ästhetik jenen kritischen Willen zum Wissen vermissen lässt, der seine Analyse des Verhältnisses von sexueller Befreiung und Kapitalismus geprägt hat. Es ist Benjamins Erörterung der Baudelairschen Ästhetik in ökonomischen (marxistischen) Begriffen, die ihn auf die Ambivalenz der „Arbeit“ am „Kunstwerk“ stoßen lässt. Die Produktion des ästhetischen Arbeiters, so Benjamin, führt zur „Überforderung des Produzierenden im Namen eines Prinzips, des ‚Schöpferischen‘. Diese ist um so gefährlicher als sie, dem Selbstgefühl des Produzierenden schmeichelnd, die Interessen einer ihm feindseligen Gesellschaftsordnung vorzüglich wahr.“³ In der Teilhabe am Dispositiv der Kreativität, im „Aberglauben an das Schöpferische“, respektiert der Künstler das leitende Prinzip einer Realität, der zu widerstehen seine ganze Anstrengung gilt. Paradox vermag der Künstler einem neuen kapitalistischen Ethos zuzuarbeiten, weil er rein das Modell kreativer Askese verkörpert. Geschmeichelt von seiner eigenen Schöpferkraft sieht er sich als Heros im unentwegten Kampf, in Gefecht und Duell, mit dem Feind Gesellschaft. In den martialischen Metaphern,

¹ Benjamin, GS I.2 570.

² Vgl. Foucault, DE IV, 571; dt. Erdmann et al *Ethos der Moderne*, 45.

³ Benjamin, GS, I.2, 574.

unter denen Baudelaire seine „Arbeit“ vorzustellen liebte¹, reicht er an einen ganz anderen Heroismus heran, denjenigen der faschistischen Ästhetisierung des Krieges. Die martialischen Züge Foucaults, seine aktivistische „Militanz“, seine Konzeption von sozialen Beziehungen als geprägt von unentwegten Kämpfen, selbst seine Interpretation der griechischen Antike im Motiv des agonistischen Verhältnisses freier Männer zeigt ihn als Adepten der Baudelairschen Modernität. Mit seiner Konzeption von Lebenskunst und Selbsttechniken konnte Foucault zu einem repräsentativen Philosophen des „Hochkapitalismus“ werden, der paradigmatisch Artistisches und Martialisches, Kreativität und Destruktivität verflucht.

¹ Vgl Benjamin, GS I.2, 570 ff.

I

Spiritualität

1. Das Problem der Leidenschaften

„Wenn man ein philosophisches Werk der Antike angeht“, so Pierre Hadot, „ist immer an die Idee des spirituellen Fortschritts zu denken. Für die Platoniker beispielsweise diente selbst die Mathematik der Übung der Seele, um sich vom Sensiblen zum Intelligiblen zu erheben.“¹ Hadot meint, dass viele Missverständnisse der antiken griechisch-römischen Philosophie aus dem Unverständnis wissenschaftlichen Philosophierens für die „Philosophie als Lebensweise“ erwachsen. Die antiken Werke nämlich „sind weniger dazu bestimmt, Informationen über abstrakte Theorien zu vermitteln als dazu, die Seelen der Schüler zu formen. Niemals sind sie vom im Rahmen einer Schule geführten philosophischen Leben ablösbar.“² Hadot bedauert das Herabsinken von Philosophie vom an der „Norm der Weisheit“ ausgerichteten, von Übung und Meditation geprägten, spirituellen Weg zur akademischen Konkurrenz wissenschaftlicher Theorien. Jeder philosophischen Schule, so Hadot, entspreche eine „fundamentale innere Haltung“ (*une attitude intérieure fondamentale*)³, und der moderne Leser gerate bei der Lektüre eines antiken Werkes vielfach auf Irrwege, bemängele etwa theoretische Inkonsistenzen eines Werkes, weil er dieses nicht zurückversetze in die Gruppierung, der es entsprungen, seine dogmatische Tradition, sein literarisches Genre, seinen Zweck⁴. Hadots Interesse ist jedoch kein bloß philologisches, es geht ihm nicht bloß um korrekte Hermeneutik, er selbst hat im Streit von Philosophie als Lebensweise und Philosophie als Wissenschaft seine Priorität: er betont, in seiner Beschäftigung mit der antiken Philosophie erkannt zu haben, „daß die Philosophie nicht nur eine bestimmte Art, die Welt zu sehen ist, sondern eine Art zu leben und daß alle theoretischen Diskurse nichts sind im Vergleich mit dem konkreten gelebten philosophischen Leben.“⁵ In den Protest

¹ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 211 und ders. *Éloge de la philosophie antique*, 50 (Hadots Antrittsvorlesung am Collège de France ist nicht in die deutsche Übersetzung von *Exercices spirituels et philosophie antique* mit dem Titel *Philosophie als Lebensform* aufgenommen worden).

² Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 9; dt. 9.

³ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 206 und *Éloge de la philosophie antique*, 34.

⁴ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 211 und *Éloge de la philosophie antique*, 50.

⁵ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 9; die obige Formulierung findet sich nur im

gegen die Abstraktheit theoretischer Diskurse einstimmend, fungiert „Übung“ als Leitmotiv in Hadots Versuch, einer Philosophie, die von der Dienerin der Theologie zur Dienerin der Wissenschaft geworden sei¹, ihre antike Selbstständigkeit zurückzugewinnen. In der Antike war, so Hadot, der philosophische Aufstieg in die höheren Sphären des Menschseins noch mit der Wahl einer Lebensweise verknüpft, welche die revolutionäre Umgestaltung des gesamten Alltagslebens nach sich zog und als „existentielle Entscheidung“ vom „Individuum eine totale Veränderung des Lebens, eine Konversion des ganzen Seins fordert“.² Das Vokabular bedeutet unmissverständlich, dass Hadot in einer Reihe von Philosophen und Philologen steht, die versucht haben, im Rekurs auf die Antike eine verlorene Bedeutung von Philosophie zurückzugewinnen. Woran Hadot, im Unterschied etwa zu Nietzsche, jedoch keinen Augenblick zweifelt, ist die Hierarchie der menschlichen Vermögen, die das Modell des spirituellen Fortschritts als Aufstieg und Erhebung überhaupt erst denkbar macht. Das Primat von Seele, Geist, Vernunft, Bewusstsein, das sich im Begriff der Spiritualität zusammenfassen lässt, bleibt unangetastet.³

Von Philosophie als Lebensweise kann, wie eine Bemerkung Gernot Böhmes nahelegt, auch in einem Sinne gesprochen werden, der von einer Kritik jener Hierarchie ausgeht: „Ich möchte deutlich machen, dass im Gegensatz zur Tradition heute zu einer philosophischen Lebensweise gehört, sich gerade nicht vom eigenen Leib zu distanzieren, sondern sich vielmehr um Weisen des Leibseins zu bemühen.“⁴ Hadot hat das Gewicht einer langen Tradition auf seiner Seite, Böhme auf der seinen die Dynamik einer metaphysikkritischen Philosophie, die

Vorwort zur deutschen Ausgabe auf Seite 9.

¹ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 390, dt. 298.

² Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 18, dt. 17.

³ In Anlehnung an Hadots Wendung „exercice spirituel“ ist im folgenden vielfach von „spiritueller Übung“ die Rede. In Zitaten wird indes der in von Hadot autorisierten deutschen Übersetzungen gewählte Terminus „geistige Übung“ respektiert. Aus welchen Gründen auch immer die Übersetzung „spirituelle Übung“ gemieden wurde, es ist kaum einzusehen, warum einerseits „spiritualité“ mit „Spiritualität“ übersetzt wird, „spirituel“ hingegen mit „geistig“. Zudem, und gewichtiger, ist die Übersetzung ins Ofen irreführend, als es in der Antike vor allem um eine Übung der Seele (âme) ging, ein Begriff der in der deutschen Lebensphilosophie dem rationalistischen Geist entgegengesetzt worden ist, womit ein der Antike unbekannter Gegensatz von Seele und Vernunft heraufbeschworen wurde. Um nicht in die Turbulenzen der deutschen Begriffe Seele, Geist, Vernunft zu geraten, scheint es ratsam das Wort „spirituel“ einfach ins Deutsche zu übernehmen. Bei der Charakterisierung spiritueller Kultivierung kommt es hier vor allem auf eine allgemeine Hierarchie der menschlichen Vermögen an, wobei sekundär ist, ob das höchste Vermögen Seele, Geist, Vernunft oder Bewusstsein genannt wird.

⁴ Böhme, *Einführung in die Philosophie*, 171.

insistent am Leitfaden des Leibes die Werte umwertet. Hadots Konzept der spirituellen Übung hat Foucault auf dem Weg seiner Hinwendung zur antiken Philosophie inspiriert, kaum zufällig meidet dieser jedoch die Hadotsche Wendung. Der Versuch einer ersten Orientierung im Foucaultschen Konzept der Lebenskunst wird auf die konträren Positionen von Hadot und Böhme Bezug nehmen.

Hadot ist darum bemüht, „Liebe zu alten Wahrheiten zu erwecken. Alte Wahrheiten..., denn es gibt Wahrheiten, deren Sinn alle Generationen der Menschheit nicht auszuschöpfen vermögen (...), um aber ihren Sinn genau zu verstehen, muß man sie leben, muß man sie immer wieder neu erfahren: Jede Epoche sollte diese Aufgabe wieder angehen, sollte die ‚alten Wahrheiten‘ lernen und immer wieder lesen lernen.“¹ Der Weg zur Wahrheit bei Hadot ist ein therapeutischer Prozess. Er zitiert Epikur: „Unsere einzige Beschäftigung sollte unsere Heilung sein.“² Die Heilung bestehe darin, die Seele aus den Sorgen des Lebens zur einfachen Freude am Dasein zurückzuführen. Und da „nach Meinung aller Philosophenschulen“ die Leidenschaften, „wie ausschweifende Begierden und übertriebene Ängste, für den Menschen die Hauptursache für Leid, Ausschweifung und Unbewußtheit“ darstellen, erscheint Philosophie „in erster Linie als Therapie der Leidenschaften“³. Gegenstand der Therapie und oberste Pathologie menschlichen Lebens sind demnach die Leidenschaften (pathos), für deren Behandlung jede Schule ihre eigenen Heilmethoden hat. „Alle Schulen aber verbinden diese Therapie mit einer tiefgreifenden Umwandlung der Denk- und Seinsweise des Individuums. Die geistigen Übungen haben die Verwirklichung eben dieser Umwandlung zum Ziel.“⁴ Hadot, der von der unvergänglichen Wahrheit der „sehr reichen und vielfältigen abendländischen Tradition“ spiritueller Übungen ausgeht, muss demnach unterstellen, dass die antike Konzeption von Philosophie als Therapie reaktualisiert werden kann, weil das alte Übel, die Leidenschaften, ein unvermindert aktuelles Problem darstellen. Als zeitgemäße Reaktualisierung scheint Hadot eine Kombination aus Stoizismus und Epikureismus vorzuschweben, da diese beiden Schulen den „zusammengehörigen Polen unseres Innenlebens“ entsprächen: „der Anspannung und der Entspannung, der Pflicht und der heiteren Gelöstheit, sittlichem Bewusstsein und Freude am Dasein“.⁵ Darin folgt Hadot Nietzsche, der die verschiedenen antiken Schulen als Stätten des Experiments verstanden hat, in denen Lebensweisen in nützlicher Einseitigkeit

¹ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 58; dt. 46 f.

² Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 25; dt. 20.

³ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 16; dt. 15.

⁴ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 16 f; dt. 15.

⁵ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 57; dt. 46.

geübt und gedacht worden seien. Nietzsche berichtet von seinem Verhältnis zu Stoizismus und Epikureismus: „Der Stoicism z.B. zeigte, daß der Mensch sich willkürlich eine härtere Haut und gleichsam eine Art Nesselsucht zu geben vermöge: von ihm lernte ich mitten in der Noth und im Sturm sagen: ‚was liegt daran?‘ ‚was liegt an mir?‘ Vom Epikureism nahm ich die Bereitwilligkeit zum Genießen und das Auge dafür, wo alles die Natur den Tisch gedeckt hat.“¹

Indem Hadot nahelegt, zur „Erlangung eines gewissen Gleichgewichts im Leben“² das stoische und das epikureische Modell der Askese zu kombinieren, distanziert er sich von einer durch Sinnenfeindschaft geprägten rigiden Selbstdisziplin vom Typ der protestantischen Ethik. In diese passte die Rede von epikureischer oder hedonistischer Askese nicht hinein. Gleichwohl zeigt Hadot, dass, zumindest historisch betrachtet, die hedonistische Moral der Lusterfüllung keineswegs den Rahmen von Askese als rationaler Lebensführung sprengt, vielmehr Stoizismus und Epikureismus als Pole eines dynamischen Gefüges verstanden werden können. Damit wird jedenfalls die schematische Entgegensetzung von Askese und Hedonismus fraglich, von der konservative Analysen der neueren Entwicklung des Kapitalismus auszugehen neigen.³ Spricht Hadot hinsichtlich des Epikureismus von „Askese der Wünsche“ (*ascèse des désirs*) oder „Askese der Lüste“ (*ascèse des plaisirs*)⁴, so ist eine solche „Askese“ weit entfernt von den mit dem Christentum sich verbreitenden repressiven Formen der Askese und gemahnt geradezu an Foucaults Wort von der „Askese des Dandy“. Spricht Foucault nicht ganz epikureisch von einer Haltung, die darin bestehe, „etwas Ewiges wiederzuergreifen, das nicht jenseits des gegenwärtigen Augenblicks ist noch hinter ihm, sondern in ihm“?⁵ Sowenig wie dem Epikureer geht es dem Dandy bei Foucault um die flüchtige Lust der Gelegenheit, sondern um eine aufmerksame Übung und Ausarbeitung der Lüste; die Ähnlichkeit hinsichtlich der Hochschätzung der Gegenwart ist gleichwohl trügerisch. Für Foucault verweist die Modernität Baudelaires auf eine Heroisierung des Ephemereren, der Vergänglichkeit, des Wandels, die der flüchtigen, mobilen Lust keine beständige, stabile entgegensetzt.⁶ Foucault spricht wohl vom Ewigen im gegenwärtigen Augenblick, gleichwohl ist er fern von jener Metaphysik der Ruhe, der Unerschütterlichkeit und des Gleichgewichts, auf der die epikureische Differenz von schlechter und guter Lust gründet. Diese verweist auf die fundamentale Superiorität des Seins

¹ Nietzsche, KSA 9, 655.

² Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 417; dt. 318.

³ Vgl. Axel Honneth, *Desintegration*, Kap. 4.

⁴ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 183 f; dt. 141.

⁵ Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, DE IV, 569, dt. in: Erdmann et al, *Ethos der Moderne*, 42.

⁶ Vgl. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 181, dt. 139.

gegenüber dem Werden, des Bestimmten gegenüber dem Unbestimmten, der Ruhe gegenüber der Bewegung, des außerhalb der Zeit Liegenden gegenüber dem Zeitlichen. Dementsprechend fordert der Epikureismus zur Suche nach einer wahren und reinen Lust auf, zu der nur eine Askese der Wünsche führt. Dabei sind jene leeren und überflüssigen Wünsche zu beseitigen, die weder als natürlich noch als notwendig anzusehen sind (Reichtum, Luxus, Macht) und jene soweit als möglich zu begrenzen, die wohl als natürlich nicht aber als notwendig gelten können (Festessen, sexuelle Wünsche).¹

Weil Lüste, die über einen bestimmten Grad von Intensität hinausgehen in Leiden umschlagen, gilt es als notwendig zur Wahrung sicherer Lust, solche Intensitäten zu meiden. Die wahre Lust sei verdeckt von hemmungslosen und eitlen Wünschen, von denen philosophische Übung wie von einer Krankheit kurieren soll: „Die Mission der Philosophie – Epikurs Mission – ist vor allem therapeutischer Art: Man muß die Krankheit der Seele behandeln und dem Menschen beibringen, die Lust zu leben.“² Askese, derart als Therapie verstanden, zielt auf einen gesunden Zustand von Seelenruhe und Weisheit, der auf dem Wege spirituellen Fortschritts durch kontinuierliche Beschränkung und Beseitigung als überflüssig geltender Leidenschaften erreicht werden soll. Foucaults Askese des Dandy scheint keinen dieser drei axiomatischen Aspekte zu teilen: weder gilt es Seelenruhe als einen zu entdeckenden, reinen Zustand zu erreichen, noch wird die Ausarbeitung seiner selbst als spiritueller Fortschritt verstanden, ebenso wenig werden die Lüste dort, wo ihre Intensität in Leiden und Leidenschaft übergeht als Krankheit aufgefasst, die zu kurieren Aufgabe von Askese wäre. Im Unterschied zu Hadot unterscheidet Foucault zwischen Asketik und Therapeutik sowie entsprechend zwischen Lust (*plaisir*) und Wunsch (*désir*). Foucaults Konzeption der Entwicklung der griechischen über die römische Antike bis hin zum frühen Christentum hängt an dieser Differenzierung, die auf seine Kritik an Psychologie und Psychoanalyse zurückgeht. Für Foucault sind Therapeutik der Wünsche und Asketik der Lüste zwei konzeptuell strikt zu trennende Modelle.

Therapie setzt Krankheit voraus. Foucault sieht jedoch den entscheidenden Unterschied im Verhältnis von griechisch-römischer Antike und Christentum darin, dass der sexuelle Appetit in der Antike sowenig als Krankheit angesehen worden ist wie der Drang zu essen und zu trinken. Von den drei großen und fundamentalen Formen des „Appetits“, Nahrung, Getränk und Zeugung, galt dabei letzterer wohl als der lebhafteste³, war aber noch nicht vom Bereich der Ernährung abgekoppelt. Sie alle bargen gleichermaßen die Tendenz zu Exzess und Missbrauch in sich

¹ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 183 f, dt. 141.

² Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 180, dt. 139.

³ Foucault, UP 59; dt. 67.

und forderten deshalb zu Bemeisterung und Mäßigung heraus, sie galten jedoch wesentlich als natürlich und notwendig, nicht, wie später der isolierte sexuelle Wunsch, als Krankheit, als Übel oder gar als böse. Alles sei eine „Frage des guten Gebrauchs“ gewesen.¹ Askese galt somit als permanente Übung eines kontrollierten Sicheinlassens auf ein dynamisches Spiel natürlicher Kräfte. Foucault denkt, ganz im Sinne der Kritik der modernen Sexualität in *Der Wille zum Wissen*, von den Problemen der Gegenwart her, die ihn dort zu rigorosen Differenzierungen und Polarisierungen veranlassen, wo Hadot eine schwach konturierte Kontinuität von antiker und christlicher Spiritualität vorüberziehen lässt. Hadot geht es um Reaktivierung der antiken Philosophie, in der Diskurs und Leben eine wenn auch spannungsvolle Einheit gebildet haben sollen. Er geht aus vom Unbehagen an der Reduktion von Philosophie auf Diskurs und „reine Theorie“. Die Differenz zu ähnlich gearteter Kritik im Namen etwa von Leben, Existenz, Erfahrung, Konkretheit oder Praxis liegt in der Betonung des Motivs der Übung. Im Vergleich zur polemischen Gewalt, die auch noch dort Foucaults genealogischen Forschungen bis ins Detail bestimmen, wo sie sich objektivistisch geben, wirkt Hadots Unbehagen an der Theoretisierung der Philosophie konventionell, um nicht zu sagen naiv. Für Foucaults Genealogie der Selbstpraktiken ist das Problem der Theoretisierung von Philosophie peripher, weil „philosophische Aktivität“ für ihn kritische Arbeit des Denkens und eine Übung des Andersdenkens ist, die immer auf Wahrheit und Wissen (aber nicht den bloßen Erwerb von Kenntnissen) bezogen ist.² Foucault interessiert, wie in der Antike Wissen, und keineswegs nur im engeren Sinne philosophisches, sondern auch medizinisch-naturwissenschaftliches, alltägliche Praktiken produziert und strukturiert hat. Aus seiner Perspektive hat sich die antike Verbindung von Diskurs und Leben keineswegs gelöst, sie ist nur später nicht mehr im Namen von Philosophie aufgetreten, sondern etwa als christliche Pastore, als Medizin, als Pädagogik, als Psychologie oder als Polizeiwissenschaft.³ Um den Zusammenhang von Wissen und Praktiken zu verstehen, bot ihm die neuere Philosophie allenfalls eine konzeptuelle Armatur, um sich als Historiker in Bereichen zu orientieren, die außerhalb des Rahmens akademischer Philosophie liegen. Wenn Foucault seine Geschichte der Sexualität als „Genealogie des Wunsch-Menschen“ (*généalogie de l'homme de désir*) bezeichnet⁴, als Geschichte einer bestimmten „Ontologie des

¹ Foucault, UP 62; dt. 70.

² Vgl. Foucault, UP 14 f; dt. 15.

³ Zu diesem ungewöhnlich weitgefassten Begriff von Philosophie bereits in der frühen Arbeiten Foucaults vgl. etwa *Naissance de la clinique*, 202.

⁴ Foucault, UP 18, dt. 20.

Mangels und des Wunsches“¹, so nimmt er die Gegenwart auf eine Weise in den Blick, die sich offenbar mit der Studie Max Webers zur „Entwicklung des kapitalistischen Ethos“² berührt. Gleichzeitig jedoch enthält Foucaults Problematisierung der Sexualität eine scharfe Kritik jener Verbindung von Geist und Lebensführung, die bei Weber rationale Askese heißt und in der dieser das Zentrum des „kapitalistischen Lebensstils“ wahrnimmt. Diesem kontrastiert Foucault allerdings nicht einfach einen antiasketischen, romantisch durchtränkten Hedonismus, sondern eine rationale Askese, die sich jener Ontologie des Mangels und des Wunsches zu entledigen sucht, durch die Christentum und Kapitalismus auf eine Weise korrespondieren, die erheblich komplexer ist als Weber vermuten lässt. Es ist der „Mensch des Wunsches“³, für den der sexuelle Triebwunsch einen Gegenstand von Therapie bildet, sei sie philosophisch, pastoral oder psychoanalytisch. Die Frage, inwiefern Foucault mit dieser Kritik möglicherweise einem neuen, zeitgemäßerem kapitalistischen „Lebensstil“ zuarbeitet, wird später genauer zu thematisieren sein. Zunächst ist von Bedeutung, dass Foucaults Erörterung der antiken Asketik als Genealogie ein Bezug zur Aktualität eignet, der Webers Studie zu kulturell differierenden Askesen ähnelt; es ist die Orientierung an der, wie Weber sich pathetisch ausdrückt, „schicksalsvollsten Macht unseres modernen Lebens: dem Kapitalismus“.⁴

Wie das Wort Therapie meidet Foucault in seiner Erörterung der antiken Asketik weitgehend den positiven Bezug auf Spiritualität und setzt sich unmissverständlich von „christlicher Spiritualität“ ab. Hadots Verbindung von Therapeutik der Leidenschaften und spirituellem Fortschritt legt in der Tat einen internen Zusammenhang nahe, insofern in seiner Darstellung die antike Askese auch terminologisch fließend in eine christliche übergeht, die einen „Triumph der Vernunft über die Leidenschaften“ anstrebe, der erst in deren „radikaler Ausrottung“ ein Ende finde.⁵ Foucault unterschlägt keineswegs die strukturelle Hierarchie, die den Hintergrund des antiken Gebrauchs der Lüste bildet: „die Mäßigung impliziert, dass der *logos* innerhalb des Menschseins in die Position der Souveränität gebracht wird“.⁶ Obwohl zwar, mit Ausnahme des kyreneischen Hedonismus, die sexuelle Lust als „ontologisch oder qualitativ niedrigstehend“⁷ angesehen wurde, betont Foucault, die antike Konzeption der *aphrodisia* sei „radikal

¹ Foucault, UP 53; 59.

² Max Weber, *Religionssoziologie* I, 181.

³ Foucault, UP 19, dt. 21.

⁴ Max Weber, *Religionssoziologie* I, 4.

⁵ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 367, dt. 281.

⁶ Foucault, UP 100, dt. 114 f.

⁷ Foucault, UP 58, dt. 66.

verschieden“ von der christlichen, in der die Hierarchie derart verabsolutiert wurde, dass die sexuelle Lust zum Träger des Bösen werden konnte¹. Das Wort Spiritualität erscheint bei Foucault als derart belastet durch die Assoziation mit der christlichen Verteufelung des Wunsches zum Bösen, zur Krankheit, zur Sünde, dass er es meidet und statt von Annäherung ans Ideal des Weisen oder gar Heiligen von der Ausarbeitung des Selbst zum Kunstwerk spricht.

Foucaults Erörterung der Problematisierungen sexueller Aktivität in den drei Phasen klassische Antike, hellenisch-römische Antike und frühes Christentum wird geleitet von der Aufmerksamkeit für die therapeutische Transformation der Askese, für das allmähliche Eindringen „der Frage des Bösen“ in das „alte Thema der Kraft“.² Die *aphrodisia*, insbesondere die sexuelle Aktivität, müssen, so Foucault, gemäßigt werden, weil in ihnen eine Kraft waltet, „eine *energeia*, die von sich aus zum Übermaß treibt.“ In der christlichen Doktrin des Fleisches hingegen wird „die exzessive Kraft der Lust zurückgeführt auf den Sündenfall und den Makel, der seither der menschlichen Natur anhaftet.“³ Für das klassische griechische Denken hatte jene Kraft eine Tendenz zum Exzess, das heißt zu einer „Umkehrung der Hierarchie“, in der die Triebe und ihre Befriedigung plötzlich den ersten Rang besetzten und „absolute Macht über die Seele“ gewannen.⁴ Die moralische Problematisierung dieser umstürzlerischen Tendenz ließ sich jedoch nicht dazu verleiten, jene Kraft als böse Macht zu verdammen und vernichten zu wollen, hob vielmehr auf die Fähigkeit ab, ihr zu trotzen, sie zu meistern und sie gleichzeitig innerhalb einer „angemessenen Ökonomie“ gewähren zu lassen.⁵ Ethisch bedeutungsvolle Askese erweist sich somit als eine Frage der Ökonomik, des klugen Haushaltens mit einer Energie, welche die souveräne Position der Vernunft bedroht, nicht jedoch einer Therapeutik, in der jene Energie eine Krankheit signalisiert, von der ein Mensch kuriert werden müsste. Einer zwischen Konventionalisierung der Apathie und Befreiung des Wunsches gebannten Gegenwart scheint Foucault eine reflektierte Kultivierung der Lüste zu empfehlen, die sich sowohl von zwanghafter Kontrolle als auch von libertinärer Entfesselung verabschieden würde und Repression wie Emanzipation des Wunsches hinter sich ließe. Während die Therapeutik des Wunsches Heilung entweder von dessen Unterdrückung oder von der Befreiung des Verdrängten erwartet, jedoch der Fixierung auf den (sexuellen) Wunsch verhaftet bleibt, strebt Foucault nach einer anderen Ökonomie der „Kräfte“.

¹ Foucault, UP 58; dt. 66.

² Foucault, SS 85, dt. 93.

³ Foucault, UP 60, dt. 68.

⁴ Foucault, UP 60, dt. 67.

⁵ Foucault, UP 60, dt. 68.

Innerhalb von Foucaults schematisch und nicht ohne Willkür vorgenommener Polarisierung von Asketik und Therapeutik, Ökonomik der Lüste und Hermeneutik des Wunsches¹ lässt sich Hadots Konzeption von Philosophie als „Therapie der Leidenschaften“ sicherlich nicht der einen oder anderen Seite zuordnen, schwankt vielmehr als moderater Vermittlungsversuch zwischen den Polen. Während Hadot spirituelle Übungen jedoch auf alte und immer neue Wahrheiten bezieht und das Problem der Leidenschaften als anthropologische Invariante aufzufassen scheint, gewinnt das Motiv der Askese bei Foucault als bestimmte Negation von christlicher Askese wie deren hedonistischer Verkehrung Konturen.

2. Produktion und Technik

Ein verbreitetes Motiv der Kulturkritik des 20. Jahrhunderts besagt, dass die Zeit der Leidenschaft vorbei sei. In einer von Konsum und standardisierter Produktion der ästhetischen Industrie durchtränkten Gesellschaft, gibt es demnach nur noch „Imitationen der Leidenschaften von ehemals“.² Dieser Überlegung schließt sich die These vom Ende jener tragischen Individualität an, in der ein Mensch durch den Kampf mit seinen Leidenschaften erst zum Subjekt wurde.

„Was einmal den Philosophen Leben hieß, ist zur Sphäre des Privaten und dann bloß noch des Konsums geworden, die als Anhang des materiellen Produktionsprozesses, ohne Autonomie und ohne eigene Substanz, mitgeschleift wird. Wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, muß dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen.“³

Das ist für Adorno der Ausgangspunkt der Rede über philosophische Lebensweise heute, jener „Lehre vom richtigen Leben“, der für „undenkliche Zeiten“ das eigentliche Interesse der Philosophie gegolten habe, die aber, seit der Verwandlung von Philosophie in Methode, „der intellektuellen Nichtachtung, der sententiösen Willkür und am Ende der Vergessenheit verfiel“.⁴ Die Ausgangslage ist dem Unbehagen Hadots an einer bloß theoretisch gewordenen, akademischen Philosophie durchaus ähnlich, nur dass Adornos Nachdenken über Philosophie als Lebensweise mit einer kritischen Prüfung von Begriffen wie Leben und

¹ Gegen die bei Foucault dominante Polarisierung von Wunsch (*désir*) und Lust (*plaisir*) vgl. dessen Darstellung der *aphrodisia* als Ensemble von Wunsch, Akt und Lust, die im Verhältnis einer zirkulären Dynamik stehen. (Foucault, UP 51 f; dt. 57 f.)

² Adorno, MM 7; GS 4, 13.

³ Adorno, MM 7; GS 4, 13.

⁴ Adorno, MM 7; GS 4, 13.

Leidenschaft einsetzt, die Hadot bedenkenlos voraussetzt. Auch Adorno ist auf der Suche nach einem anderen, einem „konkreten Philosophieren“, gibt jedoch zu bedenken, dass „Konkretion in der zeitgenössischen Philosophie meist nur erschlichen“ war.¹ Diese Bemerkung dürfte vor allem gegen Lebensphilosophie, Existentialismus und Phänomenologie gerichtet sein, mit denen Adornos kritische Philosophie die Suche nach „unmittelbarem Leben“ und ungegängerter Erfahrung teilt. Adorno versteht jedoch das Konkrete und das Unmittelbare, Leben und Erfahrung nicht als Erstes und Ursprüngliches, sondern als selbst wiederum vermittelt und entsprungen. Ohne deshalb Unmittelbarkeit in der Allgegenwart der Vermittlungen verschwinden zu lassen, bezeichnet jene „ein nicht Aufgehendes“², ein sich dem „Produktionsprozeß“ Entziehendes: sie ist das „von der Ordnung doch nicht ganz Erfaßte“.³ Die Behauptung, Leben werde als „Anhang des materiellen Produktionsprozesses“ bloß noch „mitgeschleift“, weist auf Adornos Auffassung „das Verhältnis von Leben und Produktion“⁴ sei auf widersinnige Weise verkehrt worden, indem Leben zur „ephemerer Erscheinung“ von Produktion herabgesetzt wurde: es wird nicht mehr produziert, um zu leben, sondern gelebt, um zu produzieren. Noch sei jedoch „die Ahnung des aberwitzigen quid pro quo aus dem Leben nicht gänzlich ausgemerzt. Das reduzierte und degradierte Wesen sträubt sich zäh gegen die Verzauberung in Fassade“, mit der das „Unwesen der absoluten Produktion“ sich zu triumphieren anschicke.⁵

Zweifellos streift Adorno hier das sehr aktuelle Problem, ob nämlich nicht gerade mittels der Ästhetisierung des Lebens ökonomische Imperative sich bis ins Verborgenste der menschlichen Existenz zu bemächtigen vermögen. Es gilt dem Verdacht nachzugehen, ob es nicht als gravierender Mangel der Foucaultschen Rede von Lebenskunst und Ästhetik der Existenz gelten muss, in dieser Frage erstaunlich naiv gewesen zu sein, und dies, obwohl sein Werk bedeutende Mittel bereitgehalten hätte, „Ästhetik“ vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Leben und Produktion zu problematisieren. Das Motiv der Lebenskunst bei Foucault wird auf die Vermutung hin zu prüfen sein, ob nicht Foucault die Askese derart transformiert, dass sie als produktive und kreative Askese dazu tendiert, den Imperativ der Produktion bis in die Mikrostruktur des Verhältnisses des Selbst zu sich auszudehnen. Wenn Adorno von Wesen und Fassade, von Wahrheit und Entfremdung, von Leben und Produktion spricht, ist immer daran zu denken, dass dabei nicht ein ontologisch Erstes gegen ein sekundär Abgeleitetes und deshalb

¹ Adorno, ND 9.

² Adorno, ND 174.

³ Adorno, MM 8; GS 4, 14.

⁴ Adorno, MM 17; GS 4, 13.

⁵ Adorno, MM 8; GS 4, 14.

Minderwertigeres ausgespielt wird.

Die Kritik an Husserl steht am Anfang der philosophischen Entwicklung Adornos und hält sich ungemildert bis zu *Negativen Dialektik* durch, in der Husserl der Vorwurf gemacht wird, krampfhaft verleugnet zu haben, „daß das Wesen trotz allem auch seinerseits Moment ist: entsprungen.“¹ Die wichtige Konsequenz, die Adornos Kritik jeglicher *prima philosophia* für seine Erörterung der philosophischen „Lehre vom richtigen Leben“ mit sich bringt, dass jeglicher Versuch, etwas über dessen Wahrheit zu erfahren, durch die Erforschung von dessen „entfremdeter Gestalt“ hindurchzugehen hat. Dies bedeutet, dass dem „Wesen“ philosophischen Lebens selber historischer Charakter zukommt und sich nur innerhalb des historischen Apriori zeitgenössischer Gesellschaften erschließen lässt, in denen „Leben“ von Produktion und Konsum bestimmt wird. Demnach kann die Bemühung um philosophische Lebensweise heute nicht ohne weiteres, wie bei Hadot, auf „alte Wahrheiten“ vertrauen, die bloß für die Gegenwart zu aktualisieren wären, muss vielmehr davon ausgehen, dass diese Wahrheiten bis ins Innerste einer historischen Situation verhaftet sind, deren Erforschung der Bestimmung von Differenz und Nähe zu zeitgenössischen Problemen zu dienen vermag². Widerstand gegen das „Unwesen der absoluten Produktion“ im Rahmen kapitalistischer Ökonomie, gegen die Zwänge von Konsum und Kulturindustrie, mag zwar teilweise ähnliche Wege einschlagen wie der stoische Kampf gegen Statusdenken sowie Luxus- und Unterhaltungskultur der römischen Aristokratie; die Situation ist andererseits derart verschieden, dass eine Reaktualisierung antiker Techniken der Selbstbehauptung unzureichend bleiben muss.

Inwiefern unzureichend zeigt Böhmes Rede von einer philosophischen Bemühung um Weisen des Leibseins, die er in bestimmter Negation der stoischen „Strategien der Distanzierung vom Leiblichen“³ entwickelt. Die Veränderung in der Ausrichtung philosophischer Lebensweise macht, so Böhme, „die veränderte Lage des Menschen“ nötig, „vor deren Hintergrund sich so etwas wie philosophische Lebensweise abhebt. Diese veränderte Lage ist im wesentlichen durch die technische Zivilisation bestimmt.“⁴ Während Böhme technikkritisch zumal mit dem Begriffspaar Technik-Natur operiert, denkt Adorno, zumindest in der oben zitierten Passage, eher ökonomiekritisch in den Begriffen Leben-Produktion. Die Aspekte verbinden sich im Begriff der Produktions- und Reproduktionstechnik, deren Bedeutung im kulturellen Bereich sich beide, ausgehend von Überlegungen Benjamins, zuwenden. Dabei geht es insbesondere um die Frage, welchen Einfluss

¹ Adorno, ND 170.

² Vgl. Foucault, UP 13, dt. 14.

³ Böhme, *Einführung der Philosophie*, 171.

⁴ Böhme, *Einführung in die Philosophie*, 171.

Veränderungen in Produktion und Technik auf die Möglichkeit von Erfahrung haben. Adorno hält diesen Einfluss für gewaltig und sieht ihn charakterisiert durch Absterben der Erfahrung, Auflösung des Subjekts und Verschwinden der Leidenschaft. Somit hat unter den Bedingungen „beschädigten Lebens“ die Suche nach „richtigem Leben“ beim Widerstand gegen Erfahrungsverlust, Zerstreuung des Subjekts in oberflächliche Erlebnisse und simulierte Leidenschaft anzusetzen. Für Adorno fällt dabei zumal der modernen, autonomen Kunst die Aufgabe zu, lebendiger Erfahrung durch die idiosynkratische Auseinandersetzung mit deren „entfremdeter Gestalt“ hindurch neue Möglichkeiten zu erschließen. So sind es denn kompromisslose Künstler, denen zuweilen das Unmögliche gelingt, nämlich ein richtiges Leben im falschen zu vollbringen.¹ Ihnen mag es gelingen, die paradoxe Dynamik der Erfahrungsfähigkeit, zwischen zartester Differenziertheit und sprengender Energie auszutragen. Weniger großbürgerlicher Elitismus treibt Adornos polemische Kritik der Kulturindustrie als die Rettung der Möglichkeit von Erfahrung, von der er meinte, sie werde von der „organisierten Kultur“ abgeschnitten.²

Schizophrenie und Schock

In dieser Situation ist philosophische Lebensweise kaum mehr einer Therapie der Leidenschaften verbunden, eher zielt sie auf eine Therapie der Leidenschaftslosigkeit. Wohl geht es darum, falscher Leidenschaft und angedrehten Gefühlen zu widerstehen, aber nicht um einer, und sei es epikureisch gelockerten, Seelenruhe willen, sondern im Namen der Intensität und Drastik wahrer Leidenschaft und wahrer Gefühle. Wie die Musik beweist, die Adorno dabei als Maßstab dient, vor allem die neue Musik der „freien Atonalität“ um 1910, schließt Erfahrung das Sichaussetzen an Verstörung und Erschütterung und ein Spiel mit der Schwelle von Intensität und Schmerz ein. „Die Musik soll nicht schmücken, sie soll wahr sein“³; solche Wahrheit hat nichts mit der Sicherheit stabiler Lust zu tun, sondern ein drastischer und unsentimentaler Expressionismus treibt dabei in eine leibliche Regression, aus der es gleichwohl noch als emanzipiertes Subjekt der Erfahrung hervorgehen soll. In seiner Erörterung der Bedeutung des „Schocks“ für die neue Musik kontrastiert Adorno zwei Weisen wie Musik mit „Schockerlebnissen“ umgehen kann, diejenige Arnold Schönbergs und diejenige Igor Strawinskys. Zu Schönberg heißt es zunächst.

¹ Vgl. Adorno, GS 17, 317.

² Adorno, MM 78; GS 4, 72.

³ Arnold Schönberg zitiert nach Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, GS 12, 42.

„In der ‚Erwartung‘ oder jener schreckhaft aufgeschreckten Umbildung des Scherzotypus, die von der ‚Lockung‘ aus op. 6 bis zum zweiten Klavierstück aus op. 23 sich verfolgen läßt, gestikuliert sie gleichsam wie ein von wilder Angst ergriffener Mensch. Diesem aber gelingt, psychologisch gesprochen, die Angstbereitschaft: während der Schock ihn durchfährt und die kontinuierliche Dauer alten Stiles dissoziiert, bleibt er seiner selbst mächtig, Subjekt, und vermag daher noch die Folge der Schockerlebnisse seinem standhaften Leben zu unterwerfen, heroisch sie zu Elementen der eigenen Sprache umzuformen.“ Sodann bemerkt Adorno zu Strawinsky, dessen *Sacre du printemps* er zuvor erörtert hat: „Bei Strawinsky gibt es weder Angstbereitschaft noch widerstehendes Ich, sondern es wird hingenommen, daß die Schocks nicht sich zueignen lassen. Das musikalische Subjekt verzichtet darauf, sich durchzuhalten, und begnügt sich damit, die Stöße in Reflexen mitzumachen. (...) Das ist das innerste Pseudos des Objektivismus: die Vernichtung des Subjekts durch den Schock wird in der ästhetischen Komplexion als Sieg des Subjekts und zugleich als dessen Überwindung durch das an sich Seiende verklärt.“¹

Wie vielfach bei Adorno ist dies eine musikphilosophische Reflexion, in der jene lebendigen Erfahrungen spürbar werden, die in seine Begriffsbildung eingegangen sind. Spricht Adorno in der *Negativen Dialektik* in einer Wendung, auf die noch zurückzukommen sein wird, von Utopie als der „opferlosen Nichtidentität des Subjekts“², die er „Heideggers Apersonalität“ kontrastiert, so wird in der Differenz von Schönberg und Strawinsky die Kritik Adornos an Heidegger plastisch. In Strawinskys „*Sacre du printemps*“ sieht er das Modell einer opfervollen Nichtidentität des Subjekts, in der die Auflösung des historisch vermittelten „alten Subjekts“³ verklärt wird, statt sie mitzuvollziehen und ihr gleichzeitig im Namen eines anderen, neuen Subjekts zu widerstehen.

Wogegen Adorno sich wendet, ist eine doppelte Unfähigkeit zu Erfahrung, derjenigen Kantischen und derjenigen Heideggerschen Typs. Das identische Subjekt des Kantischen Modells hält Adorno für zu starr, um irgend der Offenheit und Veränderlichkeit von Erfahrung gerecht werden zu können.⁴ In der Einschränkung der Kantischen Fragestellung auf die organisierte wissenschaftliche Erfahrung wittert Adorno eine positivistische Unfähigkeit zu Erfahrung.⁵

¹ Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, GS 12, 145.

² Adorno, ND 277.

³ Adorno, MM 8; GS 4, 14.

⁴ „Daß er (Kant) aber der lebendigen Erfahrung, die Erkenntnis ist, so wenig gerecht wird, indiziert seine Falschheit, das Unvermögen, zu leisten, was er sich vorsetzt, nämlich Erfahrung zu begründen. Denn eine solche Begründung in einem Starren und Invarianten widerstreitet dem, was Erfahrung von sich selbst weiß, die ja, je offener sie ist und je mehr sie sich aktualisiert, immer auch ihre eigenen Formen verändert. Die Unfähigkeit dazu ist Unfähigkeit zur Erfahrung selber.“ (Adorno, ND 380)

⁵ In Adornos Kritik am „Positivismus“ ist das Motiv, dieser dulde keine „unreglementierte

Allenthalben droht ihm jedoch die Kritik des Identitätszwangs in eine „Liquidation des Subjekts“¹ umzuschlagen, in der die Regression des Selbst in seine archaische Multiplizität als dessen Erfüllung überhöht wird. Den von „wilder Angst ergriffenen Menschen“ durchfährt der Schock und „die kontinuierliche Dauer alten Stils dissoziiert“, das heißt, der starre Panzer identischer Subjektivität zerspringt. Das Subjekt lässt sich von einer atmosphärischen Gewalt erschüttern, ohne jedoch die Anstrengung aufzugeben, „seiner selbst mächtig“ zu bleiben und die „Folge der Schockerlebnisse seinem standhaften Leben zu unterwerfen“, um sich so, durch die repressive Dissoziation hindurch, als einheitliches Subjekt der Erfahrung zu retten. Ein solches Subjekt ist der Erfahrung fähig, weil es sich auf ein ergreifendes Gefühl, die Angst, einzulassen vermag, jedoch „indem es an die Heteronomie sich wegwirft, seiner selbst mächtig bleibt“. ² Adorno sieht nun in der avantgardistischen Kunst ein ständiges Experimentieren an den Grenzen solcher Selbstmächtigkeit am Werk, die einerseits zu einer läppischen Gefahr des Gefahrlosen konventionalisiert werden kann, andererseits das Subjekt real mit dem Verlust der Macht über sich selbst, mit der Regression in psychotische Subjektlosigkeit bedroht. Werden die andrängenden Gefühle übermächtig, bleibt dem Subjekt, vor dem eigentlichen Wahnsinn, die paradoxe Möglichkeit, sich mimetisch psychotischen Verhaltensweisen anzunähern und auf den Versuch zu verzichten, die diskontinuierlichen Erlebnisse noch in Erfahrung umzuwandeln. Sie werden nur noch „reflexhaft“ mitgemacht.

Bei der Gefahr solcher Übermacht ist an die explosive und gequälte Stimmung um den ersten Weltkrieg zu denken, in dem die Eigendynamik der „technischen Zivilisation“ den Menschen eine bis dahin ungekannte Ahnung von der „Antiquiertheit des Menschen“ gab, das heißt von der heraufdämmernden Unmöglichkeit, historische Ereignisse mit der subjektiven Erfahrung einzuholen. Wie ein vorweggenommener Kommentar zu einer Tendenz poststrukturalistischer Subjektkritik, die im *Anti-Ödipus* von Deleuze/Guattari paradigmatisch Artikulation finden sollte, bemerkt Adorno über das „schizophrene Gebaren von Strawinskys Musik“: „Nichts wäre falscher, als Strawinskys Musik nach Analogie dessen zu fassen, was ein deutscher Faschist Bildnerei der Geisteskranken nannte. Wie es vielmehr ihr Anliegen ist, schizophrenische Züge durch das ästhetische Bewußtsein zu beherrschen, so möchte sie insgesamt den Wahnsinn als Gesundheit

Erfahrung“ von herausragender Bedeutung: „Die reglementierte Erfahrung, welche der Positivismus verordnet, annulliert Erfahrung selbst, schaltet der Absicht nach das erfahrende Subjekt aus.“ (Adorno, Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“, GS 8, 343)

¹ Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, GS 12, 137.

² Adorno, ÄT 43; zum Freudschen Motiv der Angstbereitschaft vgl. auch Benjamin, GS I.2, 613.

vindizieren.“¹ Zum archaischen Opfertod ästhetisiert wird die Vernichtung des Subjekts in dessen Sieg umdeutbar; sie lässt sich, mit Benjamin zu sprechen, „als ästhetischer Genuß ersten Ranges erleben“.² Es ist eine eisige, metallische Ästhetik, in der die Inadäquatheit von Erfahrung und Ausdruck in den Widerwillen gegen Gefühl und Ausdruck umgewandt wird, um aus dem Versuch, „die Kälte der Welt zu überbieten“³ Lust zu gewinnen, eine „sado-masochistische Lust an der Selbstausschöpfung“.⁴ Solcher „Wahnsinn“ kann als „Gesundheit“ ausgegeben werden, weil die Kultivierung von Kälte und Härte seit je im „bürgerlichen Begriff des Normalen“ enthalten war.⁵ Der expressivistische Drang zum wahren, authentischen Ausdruck schlägt um in eine Verachtung von Gefühlen als sentimentalem Kitsch und berührt sich paradox mit jener Unfähigkeit, Gefühle zuzulassen, die schon für das Kantische Modell des identischen Subjekts charakteristisch war. Bürgertum und Schizophrenie korrespondieren in der Tendenz zu emotionaler Erstarrung: „Die Abweisung des Ausdrucks, das sinnfälligste Moment von Depersonalisierung bei Strawinsky, hat in der Schizophrenie sein klinisches Gegenstück an der Hebefrenie, der Gleichgültigkeit der Kranken gegen das Auswendige.“⁶ Während in der stoischen Unerschütterlichkeit, wie Nietzsche schreibt, „Starrheit und Kälte“ ein Kunstgriff sind, um „die leichte Erregbarkeit zu vernichten“⁷, kommt es bei der „Gefühlskälte und emotionalen ‚Flachheit‘, wie sie am Schizophrenen durchweg beobachtet wird“, gar nicht mehr zum Kontakt mit der Objektwelt. Die Annäherung an Unbeweglichkeit erfolgt von einander entgegengesetzten Richtungen her: der aktiven Vernichtung der eigenen Erfahrungsfähigkeit steht deren reaktives Absterben gegenüber. Die leibökonomische Bewältigung von Widerfahrnissen ist im Stoizismus eine subjektkonstitutive Anstrengung, die Unerschütterlichkeit ein schwierig, gegen vielerlei Anfechtungen, zu erreichendes Ziel. In der ästhetisierten Schizophrenie, so Adornos Kritik an Strawinsky, ist Gefühllosigkeit hingegen der Ursprung einer Stilisierung, in der eine Kälte mimetisch überhöht wird, zu der die Umwelt sowieso nötigt.

Im Ästhetizismus des Dandy, „der die Emotionen satt hat“⁸, deutet sich ein Leitmotiv moderner Ästhetik an, das im gesamten Werk Foucaults seine Spuren hinterlassen hat, vom Antihumanismus bis zur Ästhetik der Existenz. Gerade weil

¹ Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, GS 12, 158.

² Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* GS I.2, 508.

³ Adorno, GS 12, 157.

⁴ Adorno, GS 12, 154.

⁵ Vgl. Adorno, GS 12, 158.

⁶ Adorno, GS 12, 161.

⁷ Nietzsche, KSA 9, 653.

⁸ Adorno, GS 12, 158.

Adorno „das Grauen von Depersonalisierung“¹, für das ihm Heidegger und Strawinsky stehen, schreckt, unternimmt er die philosophische Anstrengung, ihm philosophisch standzuhalten. Denn: Schizophrenie ist „die geschichtsphilosophische Wahrheit übers Subjekt“ und nichts ist „geistig länger relevant, was nicht in die Zone der Depersonalisierung und ihrer Dialektik eindringe“². Indem Strawinskys Ausdrucksfeindschaft an dieser Dialektik teilhat, ist sie ein Moment von Wahrheit. Adornos Einsicht in die Verstrickung von Expressionismus und Ausdrucksfeindschaft hindert ihn daran, sich auf die Seite eines Ausdrucks zu schlagen, der die Gegebenheit von Subjektivität naiv voraussetzt:

„Denn die Negation des Ausdrucks ist nicht einfach, wie es dem naiven Humanismus passen könnte, Rückfall in böse Unmenschlichkeit. Dem Ausdruck widerfährt, was er verdient hat. (...) Es gibt Stellen bei Strawinsky, die in ihrer trüben Indifferenz oder grausamen Härte dem Ausdruck und seinem untergehenden Subjekt mehr Ehre antun, als wo es weiter überströmt, weil es noch nicht weiß, daß es tot ist: in solcher Gesinnung führt Strawinsky den Prozeß Nietzsche contra Wagner zu Ende. Die leeren Augen seiner Musik haben zuweilen mehr Ausdruck als der Ausdruck. Unwahr und reaktionär wird die Absage an diesen erst, wenn die Gewalt, die damit dem Individuellen widerfährt, unmittelbar als Überwindung des Individualismus erscheint (...).“³

Vollends wenn Adorno die Ästhetik Strawinskys auf Nietzsche bezieht, wird die Ähnlichkeit der philosophischen Konstellation offenbar, in der sich Adorno und Foucault bewegen: Nietzsche, Heidegger und die avantgardistische Ästhetik.

Antihumanismus

In der Zeit von *Die Ordnung der Dinge* verflucht Foucault die Motive Antihumanismus und Verschwinden des Subjekts.⁴ Dazu gehört das Lob von de Sade und Nietzsche, den „dunklen Schriftstellern des Bürgertums“, wie sie in der *Dialektik der Aufklärung* genannt werden, und einer Kälte, die zu den „wahren Leidenschaften“ gehören soll⁵. Das heißt von Leidenschaften, die nicht von der „wissenschaftlichen und technischen Welt“, die „unsere Welt ist“, abgeschnitten seien wie demgegenüber der „abstrakte“ Humanismus und sein „menschliches

¹ Adorno, ND 276.

² Adorno, ND 277.

³ Adorno, GS 12, 162 f.

⁴ Vgl. hierzu Texte, die nahezu gleichzeitig entstanden sind; ein Gespräch über *Die Ordnung der Dinge* (Foucault, DE I, 513) und den Text „La pensée du dehors“ (Foucault, DE I, 518).

⁵ Foucault, DE I, 518.

Herz“.¹ Es liegt nahe, die Adornosche Kritik an Strawinsky auf Foucault zu verlängern und ihn, der im Gespräch von 1966 den Humanismus als „Zuflucht des reaktionärsten Denkens“ bezeichnet, eine unwahre und reaktionäre Überwindung des Individualismus zu unterstellen. Interessanter jedoch als in eine bekannte Kritik an Foucault einzustimmen, ist es den Gemeinsamkeiten nachzugehen und Adornos Wort von der Schizophrenie als geschichtsphilosophischer Wahrheit übers Subjekt ernstzunehmen. Adorno wirft dem „naiven Humanismus“ vor, das „im späten Industrialismus unwiderstehlich gesteigerte Mißverhältnis zwischen dem Leib des einzelnen Menschen und den Dingen und Kräften der technischen Zivilisation“ zu verkennen.² Historische Ursache der modernen „Schizophrenie“, so vermutet Adorno, ist das Auseinanderfallen des „losgelassenen Unmaßes“ der „objektiv-technischen Produktivkräfte“ einerseits und der „Möglichkeit der Erfahrung“ andererseits.³ Es ist diese Spaltung zwischen technisch-ökonomischer Zivilisation und Erfahrung, so wäre zu folgern, die Adornos und Foucaults Reflexionen über das Problem des Subjekts antreiben. Und es fragt sich, ob nicht der späte Foucault sich einer Überwindung des Individualismus nähert, die sich lesen lässt als Ergänzung der Adornoschen Rettung von Erfahrung im Namen der Utopie einer opferlosen Nichtidentität sich lesen.

Zunächst ist allerdings zu bemerken, dass Adorno der Wärme des naiven Humanismus misstraut, nicht minder jedoch dem Lob der Kälte; jener Kälte, die er kritisiert als „Grundprinzip der bürgerlichen Subjektivität, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre“.⁴ Von daher verwirft er das traditionelle Ideal einer Erziehung zu Härte und Disziplin sowie zur Gleichgültigkeit gegen den Schmerz.⁵ Andererseits geht er davon aus, dass ohne Härte und Zwang ein seiner selbst mächtiges Subjekt undenkbar ist. Es sind demnach antihumanistische Kälte, deren Gleichgültigkeit und deren Affektarmut und andererseits humanistische Wärme, deren falsche Individualität und deren sentimentaler Expressivismus, die gleichermaßen den Problemhorizont des Nachdenkens über philosophische Lebensweise unter den Bedingungen von kapitalistischer Ökonomie und technischer Zivilisation bilden. Gleiches Misstrauen ist gegenüber Leben wie gegenüber Produktion, gegenüber Natur wie gegenüber Technik angebracht. Böhmes sich in Absetzung von der Tradition entfaltende Überlegungen zur philosophischen Lebensweise konzentrieren sich auf den ersten Aspekt, die Therapie der Kälte; die Vernachlässigung des zweiten Aspekts führt ihn in seiner

¹ Foucault, DE I, 517 f.

² Adorno, GS 12, 144.

³ Adorno, GS 12, 144.

⁴ Adorno, ND 356.

⁵ Adorno, Erziehung nach Auschwitz, GS 10.2, 682.

Ästhetik zu einer allzu leichtfertigen Rehabilitation der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Wärme, der Sentimentalität und des Kitsches. Mit Böhmes expliziter Forderung, das Thema der philosophischen Lebensweise vor dem Hintergrund der technischen Zivilisation zu erörtern, wird jenes jedoch in die Dynamik einer historischen Anthropologie hineingezogen, aus deren Warte Hadots Vertrauen auf die überhistorische Wahrheit spiritueller Übungen naiv anmutet.

„Es ist das ‚menschliche Herz‘, das abstrakt ist, und es ist unsere Forschung, die den Menschen verbinden möchte mit seiner Wissenschaft, seinen Entdeckungen, seiner Welt, die konkret ist.“¹ Dies verlangt, wie Foucault pathetisch ergänzt, sich definitiv vom Humanismus freizumachen.² Abgesehen von der kalkulierten Provokation desjenigen, der es wagt, „Schlechtes über den Menschen zu sagen“, steckt im antihumanistischen Impetus Foucaults bereits ein philosophisches Ethos illusionsloser Suche nach Wahrheit, das Kraft zur Negativität verlangt, eben jene „permanente Kritik unseres historischen Seins“, von der Foucault in „Was ist Aufklärung?“ spricht.³ Die philosophische Suche nach Wahrheit ist somit verbunden mit der Übung, sich auszusetzen; eben dies ist geduldige „Arbeit an unseren Grenzen“.⁴ Sofern man bereit ist, die moderne Schizophrenie, die Spaltung der Menschen in Individualcharakter und Sozialcharakter⁵, als Krankheit, als soziale Pathologie anzusehen, kann solche philosophische Übung als therapeutische verstanden werden, allerdings in einem sehr anderen Sinne als bei Hadot. Aufklärerische Arbeit an unseren Grenzen bedeutet somit die Einübung einer Erfahrungsfähigkeit, in der jener das Selbst spaltende Block durchlässig wird und abstrakte Innerlichkeit und konkrete Außenwelt in Kontakt geraten. Die Innerlichkeit, das „menschliche Herz“, eine illusorische Subjektivität und ihr „Ausdruck“ müssen kritisiert werden, weil sie Aspekte eben jener Schizophrenie sind, die das „destruktive Grundprinzip“ einer Gesellschaft bildet, die sich anschickt an ihrem „antagonistischen Wesen“ zugrundezugehen.⁶ Der „Tod des Menschen“ wäre demnach die paradoxe Formel für einen Rettungsversuch, der einem Modell der Rettung von Erfahrung folgt, das Adorno als paradigmatisch für die kompromisslose moderne Kunst gilt: Verbrüderung mit dem Tod.⁷ In ihr gelingt die „Erfahrung des Außen“ nur durch den Tod des Subjekts hindurch oder, weniger pathetisch gesagt, wenn das identische Subjekt soweit als möglich seine

¹ Foucault, DE I, 518.

² Foucault, DE I, 516.

³ Foucault, DE IV, 571; Erdmann et al., *Ethos der Moderne*, 45.

⁴ Foucault, DE IV 578; Erdmann et al. *Ethos der Moderne*, 53.

⁵ Adorno, GS 10.1, 267.

⁶ Adorno, GS 12, 162.

⁷ Adorno, GS 10.1, 256; vgl. auch ÄT 201.

sentimentale Selbstüberschätzung zurücknimmt und sich als Feld jener Kräfte und Mächte verstehen lernt, die es objektiv durchpulsen und strukturieren. Kritik einer pathologischen menschlichen Wärme ist jedoch nicht nur ein Akt aufklärerischen Heroismus, sie wird motiviert von einem Drang nach Rettung einer Erfahrungsfähigkeit, ohne die keine „Heilung“ möglich ist. Wie ambivalent und prekär ein solcher Versuch verlaufen kann, mag eine Bemerkung Adornos über Sade und Kafka verdeutlichen: „Beide gehören, auf verschiedenen Stufen, der Aufklärung an. Bei Kafka ist ihr Entzauberungsschlag das ‚So ist es‘. Er berichtet, wie es eigentlich zugeht, doch ohne Illusion übers Subjekt, das im äußersten Bewußtsein seiner Selbst – seiner Nichtigkeit – sich auf den Schrotthaufen wirft, nicht anders als die Tötemaschine mit dem ihr Überantworteten verfährt.“¹ Kafkas „Strafkolonie“, so Adorno, sei erst durch die Berichte Bettelheims, Kogons und Roussets über die Konzentrationslager eingeholt worden²; die Erzählung sei in ihrer Kälte vollkommen realitätsgerecht: „So ist es“. Äußerstes Bewusstsein heißt hier, dass das Subjekt nicht davon ablässt, seiner selbst mächtig zu bleiben und zu versuchen, „dem Äußersten standzuhalten, indem es Sprache wird“.³

Die Paradoxie eines solchen Verfahrens hat Adorno unmissverständlich herausgestellt. Die Heilung der als Apathie konventionalisierten Gefühlskälte der normal Schizophrenen verlangt, gegenüber deren Wärme kalt zu werden. Die heilende Kraft der Erkenntnis zu suchen, verlangt gewissermaßen, die ob ihrer Erfahrungsunfähigkeit Erkaltenen an Kälte noch zu überbieten. Foucaults *Überwachen und Strafen* liest sich nicht zufällig wie eine wissenschaftlich gewendete „Strafkolonie“. Dem Subjekt widerfährt, was es verdient hat. Ohne im geringsten die Berechtigung der idiosynkratischen Polemik Foucaults gegen den Begriff des Subjekts mildern zu wollen, scheint es doch nicht abwegig zu vermuten, dass es sich bei der Negation des Subjekts um einen Versuch der Rettung handelt, der davon ausgeht, dessen Abhängigkeit rückhaltlos offenzulegen. Dafür ist es nicht notwendig, sich auf einen Naturalismus des Leibes als einer Substanz jenseits aller historischen Prägungen zu stützen. Die Wahrheit, die jene Aufklärung produziert, ist durch und durch historisch, weil ihre Methode darin besteht, mit Adorno zu sprechen, „die Wunden, welche die Gesellschaft dem Einzelnen einbrennt (...) als Chiffren der gesellschaftlichen Unwahrheit, als Negativ der Wahrheit“ zu lesen.⁴ Sofern die normale Schizophrenie, im Unterschied zur klinischen, als historisches Apriori des Menschen in der technischen Zivilisation verstanden werden kann, muss die Möglichkeit von deren Überwindung darin gesehen werden, dass „der

¹ Adorno, „Aufzeichnungen zu Kafka“, GS 10.1, 280.

² Adorno, GS 10.1, 266.

³ Adorno, GS 10.1, 266.

⁴ Adorno, Aufzeichnungen zu Kafka, GS 10.1, 262.

Mensch“ nicht gegen Wissen und Technik ausgespielt wird. Es gilt, so Foucault, zu zeigen, dass „unser Denken, unser Leben, unsere Weise zu sein, bis hin zu unserer alltäglichsten Weise zu sein, Teil derselben systematischen Organisation ist, und daher *denselben* systematischen Kategorien unterliegt wie die wissenschaftliche und technische Welt.“¹ Wie der darauf folgende Absatz zeigt, beruhigt sich die Forderung, sich der Konkretion der wissenschaftlich-technischen Welt zu stellen, nicht in systemtheoretischer Abgeklärtheit, denn „die weiche Lauheit der Kompromisse“ dürfe nicht verwechselt werden mit „der Kälte, die zu den wahren Leidenschaften gehört“.²

Eine gewisse Ähnlichkeit zu Adornos Annäherung an die „Wahrheit übers unmittelbare Leben“ durch die Erforschung von dessen „entfremdeter Gestalt“³ scheint kaum von der Hand zu weisen. Foucault geht jedoch weiter. Er vollzieht einen hegelianischen Schritt, hinter dem Adorno in naivem Glauben an „Entfremdung“ zurückzubleiben scheint. Foucault erklärt die wissenschaftliche und technische Welt für konkret; sie ist die Unmittelbarkeit von der ausgegangen werden muss. Das scheinbar Konkrete „menschliche Herz“ hingegen gilt ihm als abstrakt, vermittelt. Darin steckt eine affirmative Konsequenz, die Adorno wohl weniger aus dialektischer Naivität denn aus Skrupulosität gemieden hat: Wissenschaft, Technik und Produktion hören auf als „entfremdete Gestalt“ wahrgenommen zu werden; zumindest wird ein bestimmter Typus der Kritik von Wissen, Technik und Ökonomie fragwürdig, der in deren Eigendynamik bloß eine aberwitzige Verkehrung von Mittel und Zweck sieht.⁴ Mit Foucault gewinnt eine Konzeption des Selbst Konturen, der Begriffe wie Entfremdung und Repression tendenziell fremd sind; ein Zustand, den Adorno allenfalls als einen des äußersten Grauens totaler Integration imaginiert. In jedem Fall scheint beiden die Auseinandersetzung mit Wissenschaft, Technik und kapitalistischer Ökonomie, in welcher Art von „Sprache“ sie sich immer artikulieren mag, nun als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung zu gelten. Es liegt nahe, Foucaults späterer Rede von Lebenskunst, die mit der Ambivalenz von *techne* als Kunst und Technik spielt, vor dem Hintergrund des skizzierten Verhältnisses von avantgardistischer Kunst und technischer Zivilisation zu deuten.

¹ Foucault, DE I, 518.

² Foucault, DE I, 518.

³ Adorno, MM 7, GS 4, 13.

⁴ Vgl. Gamm, Technik als Medium, in: Hauskeller et al, *Naturerkenntnis und Natursein*, 101.

3. Rettung der Erfahrung

Hadot hatte mit einigem Pathos Philosophie als Lebensweise mit einer totalen Veränderung des Lebens verbunden. Mit dem von Böhme prinzipieller als von Foucault aufgeworfenen Zweifel, ob sich denn das Problem philosophischen Lebens heute überhaupt in einer Weise stellt, welche die Aktualisierung der antiken Wahrheiten erlaubt, sind Überlegungen in Gang gekommen, die für die Gegenwart geradezu eine Umkehrung der Hadotschen Konzeption von Philosophie als Therapie der Leidenschaften nahe legen: Philosophie als Therapie von Leidenschaftslosigkeit und Erfahrungsarmut. Damit gerät eine Alternative zur spirituellen Kultivierung in den Blick: Kultivierung am Leitfaden des Leibes. Diese tritt nicht jener als existentielle Wahlmöglichkeit zur Seite, sondern steht zu jener im Verhältnis der Konkurrenz und der Verdrängung, mit einer machtvollen historischen Verschiebung der Erfahrungsstruktur an ihrer Seite. Am Anfang von Philosophie als Lebensweise steht auch bei Böhme der Impuls zur Veränderung, nur ein ganz anderer als bei Hadot: „Das moderne Leben in der technischen Zivilisation ist affektarm. Daß Erlebnisse zu Erfahrungen werden, läßt es nicht zu. Das ist entlastend, doch mancher mag sich damit nicht abfinden; die einen werden Drachenflieger, die anderen Philosophen.“¹

Foucault ist als Philosoph „homme de passion“² und als solcher durchaus das Gegenteil des Philosophen als Mensch der Weisheit. Der Philosoph als Mensch der Leidenschaft sucht die Gefahr und scheut nicht die Gewalt, vor allem nicht die gegen sich selbst:

„Paul Veyne entwirft ein Porträt Foucaults als Krieger. Foucault beschwört immer wieder den Staub oder das Grollen eines Kampfes herauf, das Denken selbst erscheint ihm als Kriegsmaschine. Denn sobald man einen Schritt aus dem Gebiet des schon Gedachten hinaus macht, sobald man sich außerhalb des Widererkennbaren und Sichereren bewegt, sobald man neue Begriffe für unbekannte Länder erfinden muss, fallen Methoden und Moral, und Denken wird, nach einer Formulierung Foucaults, ein ‚gefährlicher Akt‘, wird zur Gewalt, die man zunächst gegen sich selbst ausübt.“³

Und Deleuze gibt als Vergleich nicht den Drachenflieger, sondern den Taucher. Der Philosoph als „Gedanken-Taucher“:

„Man gibt bereitwillig zu, daß in den extremen körperlichen Übungen Gefahr liegt, aber auch

¹ Böhme, *Einführung in die Philosophie*, 186.

² Vgl. Deleuze, *Pourparlers*, 140, 157 f, 128.

³ Deleuze, *Pourparlers*, 140 f, dt. 148 f.

das Denken ist eine extreme und sehr rare Übung. Sobald man denkt, ist man zwangsläufig mit einer Linie konfrontiert, bei der es um Leben und Tod geht, um Vernunft und Wahnsinn, und diese Linie reißt einen mit. Denken kann man nur auf dieser Hexenlinie, wobei man natürlich nicht zwangsläufig Verlierer, nicht zwangsläufig zum Wahnsinn oder Tod verurteilt ist. Foucault hat nicht aufgehört, fasziniert zu sein von dieser Umkehrung, diesem fortwährenden Umschlagen von Nähe und Ferne im Tod oder im Wahnsinn.“¹

Besser Narr als Weiser, das ist der Leitspruch eines „Künstler-Denkens“ (*pensée artiste*)², das sich durch „kreative Krisen“³ fortbewegt und nicht als sukzessiver Aufstieg zur Weisheit entwickelt. Es zielt nicht darauf sich von Leidenschaften und Erschütterungen zu lösen, sucht vielmehr, als „Arbeit an unseren Grenzen“, als „Grenzhaltung“ (*attitude limite*)⁴ beständig die Bedingungen zu kultivieren, in denen Leidenschaften und Erschütterungen geschehen können. Die Grenzhaltung geht einher mit dem experimentellen Eingehen kalkulierter Gefahren; darin besteht ihre Rationalität. Kreative, „artistische“ Rationalität sucht keine Beruhigung, ihr Prinzip ist vielmehr das immer neue Sichaussetzen. Der krisenhafte Übergang von einer Phase des Denkens zur nächsten gelingt, wenn das Denken sich rückhaltlos für Neues und Unbekanntes offen zu halten vermag: „Die Übergänge liegen nicht fertig vor, sie koinzidieren mit den Wegen, die Foucault bahnt, mit den Stufen, die er erklimmt, und die vor ihm nicht da waren, mit den Erschütterungen, die er ins Leben ruft, insofern er sie testet.“⁵ Deleuze gibt an dieser Stelle eine bemerkenswerte Deutung des Verhältnisses von „Denken“ und „Leidenschaft“ bei Foucault. Dessen Denken erscheint als durch Leidenschaft kreativ; diese steht für den Kontakt mit „Kräften“ des „Außen“, welche die Sicherheit des Denkens erschüttern und zur Erfindung neuer Möglichkeiten des Denkens und des Lebens nötigen. Eigentlich erstaunlich an Deleuzes Deutung ist die darin angedeutete Abkehr von der traditionellen Auffassung von den Leidenschaften als einer Macht, der das Selbst entweder erliegt oder standzuhalten vermag. Im Unterschied zum antiken Denker-Weisen schafft der Denker-Künstler die Erschütterungen selbst, an denen er sich sodann zu „bewähren“ sucht; so wie er Stufen erklimmt, die vor ihm nicht existieren, Wege geht, die er sich selbst bahnt. Während für den Denker-Weisen die Leidenschaften etwas Gegebenes sind, gegen das ein

¹ Deleuze, *Pourparlers*, 140 f, dt. 148 f.

² Deleuze, *Pourparlers*, 131; dt. 138.

³ Deleuze, *Pourparlers*, 134; dt. 142.

⁴ Foucault, DE IV 574.

⁵ Deleuze, *Pourparlers*, 131; dt. 138. Der Schluss des Satzes lautet im Original: „avec les secousses qu’il fait naître autant qu’il les éprouve“. Die deutsche Übersetzung mag verständlicher sein, verfehlt jedoch die Pointe des Satzes; sie lautet: „mit den Erschütterungen, die er nicht nur ins Leben ruft, sondern denen er auch selbst ausgesetzt ist“.

langwieriger Kampf zu führen ist, kultiviert der Denker-Künstler geradezu „Gefühle“, um sich an ihnen zu erproben. Der Extremsportler erzeugt die Gefahr des Todes, um sich ihr auszusetzen; der wahrhafte Denker ist in diesem Modell derjenige, der sich weigert, sich in vernünftiger Affektbeherrschung zu verpanzern, vielmehr deren Sperren experimentell durchbricht, um sich mit der Macht des Wahnsinns zu messen: „Das Denken des Wahnsinns ist keine Erfahrung des Wahnsinns, sondern des Denkens: Wahnsinn wird sie erst im Zusammenbruch.“¹ Erst der Zusammenbruch markiert das Scheitern des Versuchs Erlebnisse zu Erfahrung zu machen und durch Krisen hindurch in ein doch noch kohärentes Selbst zu integrieren.

Der Zusammenhang von „Denken“ und „Leidenschaft“ bei Foucault bezeugt eine Insistenz auf der Wahrheit von Erfahrung in einer Welt, deren normale Schizophrenie solche Insistenz leicht absurd, närrisch erscheinen lässt: „Der Gedanke, der vor dem elend Ontischen nicht kapituliert“, heißt es bei Adorno, „wird vor dessen Kriterien zunichte, Wahrheit zur Unwahrheit, Philosophie zur Narretei.“² Narretei, weil weder Philosophie noch Kunst vom Versuch ablassen, „dem Äußersten standzuhalten, indem es Sprache wird.“³ Das dazu fähige Subjekt der Erfahrung hat die „kontinuierliche Dauer alten Stils“ aufgegeben, am reinsten artikuliert im Ideal des Weisen, steht jedoch andererseits für den Widerstand gegen die Nötigung, in eine fragmentierte Folge von Erlebnissen zu zerfallen. Es verzichtet nicht darauf, „sich durchzuhalten“ und die „Schocks“ sich zuzueignen.⁴ Bei Adorno ist es die Ästhetik der neuen Musik, in der der Versuch unternommen wird, musikalisch „Erlebnisse“ zu schaffen, um ihre fragile Integration in Erfahrung zu kultivieren. Diese ästhetischen Erlebnisse, so Adornos Überzeugung, korrespondieren jedoch mit jenen vielfältigen „Schocks“ und „Sensationen“, die das Alltagsleben in der technischen Zivilisation durchpulsen, ohne das „Erfahrung“ noch fähig wäre, sich ihnen gewachsen zu zeigen. Verzicht auf Erfahrung hieße, sich mit dem „Zerfall des Subjekts in konvulsivische Augenblicke“ abzufinden⁵; mit dem Zustand eines multiplen Selbst ohne „einheitliche Ichinstanz“, im dem sich moderne und archaische Leiblichkeit berühren.⁶

Adornos Analyse der Differenz von Schönberg und Strawinsky offenbart die Ambivalenz einer ästhetischen Moderne, die, tief in die Problematik des

¹ Deleuze, *Pourparlers*, 141 f, dt. 150; vgl. auch Foucault, DE I, 579.

² Adorno, ND 396.

³ Adorno, „Aufzeichnungen zu Kafka“, GS 10.1, 266.

⁴ Vgl. Adorno, GS 12, 145.

⁵ Adorno, MM 317; GS 4, 269.

⁶ Zur archaischen Leiblichkeit vgl. Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, II.1, 365.

Verhältnisses von Erlebnis und Erfahrung verstrickt, nicht zuletzt von der Erhebung von Schock und Reiz zum Konsumgut profitiert hat. Benjamin und Adorno sehen die Bedeutung Baudelaires vor allem darin, im Bewusstsein des Verfalls von Erfahrung, das schockhafte Erlebnis für die moderne Ästhetik erschlossen zu haben. Von daher formuliert Adorno die Kritik, die er musikalisch an Strawinsky geübt hat, auch in Richtung Baudelaire. Foucault zeigt sich in seiner Version der Baudelairschen Modernität durchaus als Kritiker der Gier nach dem Reiz flüchtiger Erlebnisse, denn die Schwierigkeit der „asketischen Ausarbeitung des Selbst“, die Foucault bei Baudelaire wahrnimmt, besteht darin, aus Erlebnissen Erfahrungen zu machen. Adorno steht dem Baudelairschen Kultus des Neuen sicherlich skeptischer gegenüber als Foucault¹, gleichwohl zeigt sich im Beharren auf einer von Motiven künstlerischer Avantgarde durchsetzten „philosophischen Erfahrung“ Ähnlichkeit. Beide wenden sich offenbar von der traditionellen Konzeption philosophischer Lebensführung ab, um sich auf die Seite von dessen modernisierter Variante zu schlagen. Für diese ist charakteristisch, von der traditionellen „Distanzierung vom Leiblichen“ abzurücken und tendenziell nicht mehr „Seele“ oder „Vernunft“, sondern den „Leib“ für die Möglichkeit einer gewissen Kohärenz der subjektiven Erfahrung eintreten zu lassen.

Diese Verschiebung in Foucaults Schriften nachzuweisen, bereitet jedoch einige Schwierigkeit. In den Bänden zwei und drei von *Sexualität und Wahrheit* ist sich Foucault nur sicher in seiner Kritik der „christlichen Spiritualität“, merklich unsicher und schwankend jedoch in seinem Verhältnis zur antiken griechischen und

¹ Die drastischste Kritik Adornos an Baudelaire dürfte sich in der folgenden Passage von *Minima Moralia* finden, die deutlich absticht von sonst eher wohlwollenden Wertungen: „Zweideutig ist das Neue seit seiner Inthronisierung. Während in ihm alles sich verbindet, was über die Einheit des immer starrer Bestehenden hinausdrängt, ist es die Absorption durchs Neue zugleich, die unterm Druck jener Einheit den Zerfall des Subjekts in konvulsivische Augenblicke, in denen es zu leben wähnt, entscheidend befördert, und damit schließlich die totale Gesellschaft, die neumodisch das Neue austreibt. Baudelaires Gedicht von der Märtyrerin des Sexus (gemeint ist das Gedicht *Une martyre* aus *Les fleurs du mal*), dem Opfer des Mords, feiert allegorisch die Heiligkeit der Lust im schreckhaft befreienden Stilleben des Verbrechens, aber der Rausch im Angesicht des nackten enthaupteten Leibes ist bereits dem ähnlich, welcher noch die prospektiven Opfer des Hitlerregimes dazu trieb, gierig-gelähmt die Zeitungen zu kaufen, in denen die Maßnahmen standen, die ihnen selber den Untergang ankündigten. Faschismus als absolute Sensation: in einer Erklärung zur Zeit der ersten Pogrome rühmte Goebbels, langweilig wenigstens seien die Nationalsozialisten nicht. Genossen ward im Dritten Reich der abstrakte Schrecken von Nachricht und Gerücht als der einzige Reiz, der zureichte, das geschwächte Sensorium der Massen momentweise zum Erglühen zu bringen. Ohne die fast unwiderstehliche Gewalt der Begierde nach Schlafeilen, die würgend das Herz in die Vorwelt zurück sich krampfen läßt, wäre das Unausprechliche nicht von den Zuschauern, ja nicht einmal von den Tätern zu ertragen gewesen.“ (Adorno, MM 319, GS 4, 271)

römischen. Am Gebrauch einiger Leitbegriffe zu erahnende Sympathien in den Büchern kontrastieren mit Distanzierungen in Gesprächen, die sich bis zum offenen Widerspruch zwischen Foucaults Version antiker Lebenskunst und seinen Vorschlägen für die Gegenwart zuspitzen, die gleichwohl die Antike, wenn nicht als Vorbild, so doch als normativ bedeutsamen Anhaltspunkt evozieren. Foucaults Position scheint sich also weder dem Modell der spirituellen noch dem der leiblichen Kultivierung eindeutig zuordnen zu lassen. Foucault hat es gemieden, sich einer explizit leibtheoretischen Terminologie zu bedienen und es vorgezogen, diffus und vieldeutig, von „Körper“ zu sprechen. Statt jedoch an dieser Stelle den Zusammenhang von Körper/Leib, Ästhetik und Kultivierung zu thematisieren, soll zunächst gezeigt werden, dass Hadots, am spirituellen Aufstiegsmodell orientierte, Begriffe von identischem Selbst und Freiheit zu jener Vernunft- und Subjektkritik in schroffem Widerspruch stehen, welche den motivationalen Hintergrund der Abkehr vom spirituellen Modell bildet. Hadot steht für den Versuch, die Kantische Ethik von ihren stoischen Bezügen her zu erneuern; allgemeiner im Kontext konservativer Versuche der Bewahrung oder Reaktualisierung konstitutiver Subjektivität und identischer Erfahrung, wenn auch Hadot, im Unterschied zu Bell, weniger die Rückkehr christlicher Religion im Blick hat. Die Kontinuität zwischen Antike und Christentum ist zwar für seine Interpretation der „spirituellen Übungen“ von großer Bedeutung, gleichwohl empfiehlt er diese Übungen einer prächristlichen Antike als Heilmittel für die Sorgen einer tendenziell postchristlichen Gegenwart. Sofern bei Hadot Kritik des Kantischen Ideals des autonomen Vernunftmenschen anklingt, richtet sie sich allenfalls gegen eine kognitivistische Verengung von Vernunft auf Theorie und Diskurs. Von einer an den Unkosten der traditionellen Selbststilisierung des Menschen zum Vernunftmenschen orientierten Kritik Kants hält er sich fern.¹

Die leibtheoretische Problematisierung des Kantischen Ideals der Autonomie bildet den Ausgangspunkt für Böhmes Konzeption eines „souveränen“ Selbst, das das „Andere der Vernunft“ nicht länger verdrängen müsste:

„Im Gegenzug gegen das kantische Ideal des autonomen Vernunftmenschen und im Blick auf dessen Unkosten und Verdrängungen zeichnet sich heute das Ideal des souveränen Menschen als neue Perspektive philosophischer Lebensführung ab. Der Philosoph erstrebt die Freiheit danach nicht mehr auf Kosten und durch Verdrängung des Anderen der Vernunft, sondern durch einen souveränen Umgang mit ihm.“²

Böhmes Rede von Souveränität korrespondiert mit Foucaults von Selbstbemeisterung (*maîtrise de soi*) schon in der gemeinsamen Kritik einer

¹ Vgl. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 399 ff, insbesondere 405.

² Böhme, *Einführung in die Philosophie*, 189.

Konzeption individueller Autonomie, die auf Befreiung und Reinigung von Leiblichkeit und Leidenschaften zielt. Die prinzipielle Anerkennung der leiblich-sinnlichen Dimension des Menschseins verträgt sich jedoch nicht mit der Konzeption einer von Widerfahrnissen unabhängigen inneren Freiheit, die Hadot ungebrochen vertritt. Das zeigt sich an Hadots Erörterung des Verhältnisses von Freiheit und „Gegenwart“, auf die nun genauer eingegangen werden soll, um ihr schließlich eine Konzeption von Freiheit entgegenzustellen, die in Böhmes Ausführungen zu Souveränität exemplarisch formuliert wird.

4. Spirituelle Übung

„Nun schaut der Geist nicht vorwärts, nicht zurück, die Gegenwart allein ist unser Glück.“ Hadot schreibt dazu: „Diese Verse im ‚Faust II‘ von Goethe drücken eine Kunst der Konzentration auf den gegenwärtigen Augenblick und der Würdigung seines Wertes aus, die einem Typ des Zeiterlebnisses entspricht, wie er besonders in der antiken Philosophie der Epikureer und der Stoiker gelebt wurde.“¹ Hadot bezeichnet „Wachsamkeit“ als grundlegende geistige Haltung des Stoikers, deren Inhalt darin bestehe, in der „Konzentration auf den gegenwärtigen Augenblick“ nicht nachzulassen. In der Aufmerksamkeit auf die Gegenwart liegt, so Hadot, „in gewisser Weise das Geheimnis der geistigen Übungen“.² In der Konzentration auf Gegenwart ist somit Freiheit, während mit ihrem Gegenteil, der Zerstreuung und auf Vergangenheit und Zukunft gerichteten Leidenschaften, Unfreiheit ins Leben einströmt: „Die Gegenwart bewußt zu machen, heißt, uns unserer Freiheit bewußt zu machen.“³ Wachsamkeit heißt, in jeder alltäglichen Lebenssituation mit der „Sicherheit und Beständigkeit eines Reflexes“⁴ die allgemeinen Grundsätze richtigen Lebens „stets gegenwärtig zu haben“. Systematische und komplexe Übungen dienen dazu, solche Geistesgegenwärtigkeit jeder Faser der eigenen Reaktionsfähigkeit einzubilden.

„Koste den Tag aus und vertraue nicht auf morgen“. Das horazische *carpe diem* ist keineswegs der Rat eines Genußmenschen, wie man oft gemeint hat, sondern im Gegenteil eine

¹ Hadot, „Le présent seul est notre bonheur, La valeur de l’instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique“, Diogène, no 133, Paris 1986, 58. Dieser Aufsatz ist in die deutsche Übersetzung von *Exercices spirituels et philosophie antique* aufgenommen worden; vgl. Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 101.

² Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 20; dt. 17.

³ Hadot, *La citadelle intérieure*, 149, dt. 190.

⁴ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 19, dt. 17.

Aufforderung zur Umkehr, das heißt zu einem Bewußtmachen (*prise de conscience*) der Nichtigkeit der ‚hemmungslosen und eitlen‘ Wünsche, Bewußtmachen auch der Nähe des Todes, der Einmaligkeit des Lebens, der Einmaligkeit des Augenblicks. In dieser Perspektive erscheint jeder einzelne Augenblick als ein wundervolles Geschenk, das den Empfänger mit Dankbarkeit erfüllt. ‚Betrachte jeden neuen Tag, der dir heraufdämmert, als sei es dein letzter‘, sagt Horaz, ‚beglückend überrascht dich dann jede Stunde, die unverhofft hinzukommt.‘¹

Das Motiv der Gegenwart gilt Hadot als das Geheimnis der spirituellen Übungen und die zitierte Passage lässt ahnen, inwiefern es auch im Zentrum der Konzeption von Philosophie als Therapie der Leidenschaften steht. Die Gegenwart bewusst zu machen, bedeutet demnach nicht, deren entspanntes Genießen, geht vielmehr einher mit einer wachsamten Konzentration auf jeden gegenwärtigen Moment. Es liegt nahe „prendre conscience du présent“ im Deutschen mit „sich der Gegenwart bewusstwerden“ zu übersetzen; der Passiv verstellt jedoch die Bedeutung, die Hadot entschieden herausstellt: die spirituellen Übungen zielen in einem sehr wörtlichen Sinne darauf, Gegenwart bewusst zu *machen*, das heißt, sich aus der unreinen Diffusität der Leidenschaften und Wünsche zu erheben in die klare Transparenz des Bewusstseins. „Der Philosoph muß sich in jedem Augenblick vollkommen dessen bewußt sein, was er ist und was er tut.“² „Gegenwart“ steht für das Ideal eines Lebens „in vollem Bewusstsein“ (*en pleine conscience*)³, markiert einen Zustand höchster Bewusstheit, in dem ein Mensch sich aller egoistischen Wünsche entledigt hat, um die universelle Vernunft rein in sich zu realisieren. Genau dies ist sodann ein moralisches Leben „gemäß der Natur“, welche letztere in der stoischen Tradition als identisch mit Vernunft verstanden worden ist.

Sofern ein solcher Zustand der Bewusstheit als eigentliche „Gesundheit“ sich zeigt, gewinnt der therapeutische Weg an Bestimmtheit. Als „Krankheit“ gilt dementsprechend, was dem Erreichen des Ideals als Hindernis entgegensteht. Alle Übungen gewinnen demnach Bedeutung nur als Schritte auf dem Weg des spirituellen Aufstiegs von den privaten Leidenschaften zur universellen Bewusstheit, der gleichzeitig als Fortschritt in der Moralisierung des Selbst gilt. Zunächst ist an diesem Modell wenig Überraschendes; auch neuere Theorien der Entwicklung moralischen Bewusstseins bleiben ihm verpflichtet. Die Eigentümlichkeit von Hadots Interesse an der antiken Philosophie besteht nun in der Insistenz auf einem Zusammenhang von Fortschritten in der Bewusstheit des Selbst und alltäglichen Übungspraktiken, durch die Moral aufhört, abstrakte Forderung zu sein.

¹ Hadot, *Le présent seul est notre bonheur, La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique*, *Diogène*, no 133, Paris 1986, 67 ; dt. *Philosophie der Lebenskunst*, 109.

² Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 295; dt. 224.

³ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 207.

Moralische Freiheit gilt als etwas, was in jedem Augenblick geübt werden kann und soll. Damit rückt „Konzentration auf die Gegenwart“ in den Umkreis dessen, was Max Weber asketische Durchdringung des Alltagslebens genannt hat, deren Ziel darin bestanden habe, ein „waches bewußtes helles Leben führen zu können“.¹ Hadot weist dementsprechend auf die Bedeutung von „Wachsamkeit“ (*prosoche*) und „Konzentration auf die Gegenwart“ für die Entwicklung des christlichen Mönchtums hin. Der Mönch beerbt den Philosophen: „Diese *prosoche*, die Aufmerksamkeit auf sich selbst, die Grundhaltung des Philosophen, wird auch zur Grundhaltung des Mönchs.“² Es sei an dieser Stelle bereits darauf hingewiesen, dass Foucaults Künstler-Askese diese „Grundhaltung“ teilt. Die Baudelaire'sche Modernität, die „Haltung der Modernität“, nennt Foucault eine „Übung“, in der „höchste Aufmerksamkeit“, „hoher Wert der Gegenwart“ und „Praxis der Freiheit“ zusammentreten.³ In der Betonung dieser Motive besteht die Eigentümlichkeit von Askese bei Foucault jedenfalls nicht.

Spirituelle Physik

Der spirituelle Fortschritt zum idealen Zustand der Weisheit als Fähigkeit zur „gelebten Gegenwart“ hat in der Beschreibung Hadots eine doppelte Ausrichtung, gemäß der sich vor allem zwei einander entgegengesetzte und doch komplementäre Typen von Übungen unterscheiden lassen: Übungen der „Konzentration auf das Selbst“ und solche der „Ausdehnung des Ich“. Erstere führen ins Innere und beinhalten das Bewusstmachen des Selbst durch kontinuierliche Gewissensprüfung.⁴ Zweitere rücken das Selbst in eine universelle, kosmische Perspektive; im Mittelpunkt steht dabei die Konzeption von „Physik“ als spiritueller Übung. Die Hierarchie der im Namen von Bewusstsein und Gewissen hochgeschätzten Innerlichkeit einerseits und der körperlichen-leiblichen Existenz andererseits zeigt sich als konstitutiv für die Konzeption einer an spirituellen Übungen orientierten Selbstkultivierung. Um einen Eindruck der Bedeutung von spirituellen Übungen bei Hadot zu geben, sei zunächst auf die spirituelle Physik eingegangen, sodann auf die Bedeutung der inneren Selbstprüfung.

¹ Max Weber, *Religionssoziologie I*, 117 ff.

² Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 64; dt. 54.

³ Foucault, DE IV, 570.

⁴ Der Schritt vom Bewusstsein zum Gewissen vermag Hadot leicht zu vollziehen, weil im Französischen *conscience* die Doppelbedeutung von Bewusstsein und Gewissen hat, während im Englischen zwischen *consciousness* und *conscience* unterschieden wird. Folglich schwankt die deutsche Übersetzung zwischen Bewusstsein und Gewissen.

Nicht nur der Stoizismus, auch der Epikureismus kennt Physik als Übung, wenn auch auf sehr andere Weise. Trotz geradezu entgegengesetzter Naturauffassungen – einer atomistischen im Epikureismus und einer holistischen im Stoizismus¹ –, ist, bei den Epikureern wie bei den Stoikern die Physik nicht um ihrer selbst willen entwickelt, sie hat eine „ethische Zweckbestimmung“ (*finalité éthique*). Gemäß Epikur befreit die „Wissenschaft von der Natur“ von „der Furcht vor den Göttern und von der Angst vor dem Tod“.² Ähnlich ist die „stoische Physik für die Ethik unerlässlich, weil sie den Menschen zeigt, daß es Dinge gibt, die nicht in seiner Macht stehen, vielmehr von äußeren Ursachen abhängen, die auf notwendige und rationale Weise miteinander verkettet sind. Sie hat auch insofern eine ethische Zweckbestimmung, als die Rationalität menschlichen Handelns auf der Rationalität der Natur gründet.“³ Diese Passage zeigt, dass insbesondere im Stoizismus, dessen „Physik“ Hadot besonders ausführlich thematisiert, „Natur“ nicht als eine Natürlichkeit verstanden wird, die im Gegensatz zur Vernunft stünde, sondern Leben „gemäß der Natur“ korrespondiert mit dem Ideal einer vollkommen rationalisierten Lebensführung. Es ist die „Physik“, die den Menschen in die Einsicht seiner objektiven Machtlosigkeit übt, jedoch nicht um ihn einem kontemplativen Fatalismus zu überantworten, sondern im Gegenteil zum Zwecke der Bestimmung seiner eigentlichen Handlungs- und Entscheidungsfreiheit:

„Der Stoiker sieht sich als Mann der Tat. Um zu leben, um zu handeln, muß man Pläne fassen, und man muß der Vergangenheit Rechnung tragen, um für seine Handlungen Vorsorge zu treffen. Aber eben weil es nur gegenwärtiges Handeln gibt, darf man an Vergangenheit und Zukunft nur in Bezug auf dieses Handeln denken, insofern dieses Denken Nutzen für das Handeln haben kann. Die Wahl, die Entscheidung, die Handlung selber grenzt also die Dichte der Gegenwart ein.“⁴

An dieser Stelle wird deutlicher was „Konzentration auf die Gegenwart“ bedeutet. Diese ist genaugenommen ein Verfahren der „Begrenzung der Gegenwart“ (*délimitation du présent*), das darin besteht, sich jener Leidenschaften zu entledigen, die als vergebliches Bedauern hinsichtlich der Vergangenheit und vergebliches Hoffen hinsichtlich der Zukunft anzusehen sind. Es gilt, sich von allen illusionären Schmerzen und Freuden unabhängig zu machen, die nicht vom Selbst abhängig sind, bloß die Freiheit in der Gegenwart verstellen und diese zum leeren Augenblick zwischen Vergangenheit und Zukunft werden lassen; einer Gegenwart

¹ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 201 f; dt. 155.

² Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 318; dt. 243.

³ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 200; dt. 154.

⁴ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 294; dt. 223.

ohne Dichte und Dauer. Allein durch ihre Begrenzung vermag Gegenwart „unendlichen Wert“ zu gewinnen, sie wird von einem nichtigen Zeitabschnitt zu einer Ewigkeit.

Unschwer ist in dieser, zugegebenermaßen von Bergson beeinflussten, Interpretation der stoischen Konzeption von Gegenwart, Hadots Version der Rettung lebendiger Erfahrung zu erkennen, die weder in geschichtslose Erlebnisse dissoziiert, noch über der leidenschaftlichen Besetzung von Vergangenheit oder Zukunft die Gegenwart verliert. Hadot betont, die stoische Konzentration auf die Gegenwart bedeute nicht die Absage an Erinnerung und zukunftsgerichtete Gedanken, vielmehr gelte es den Bezug auf Vergangenheit und Gegenwart genau auf das für die Gegenwart nötige Maß zu begrenzen. Im hiesigen Kontext ist entscheidend, dass solche Erfahrung „gelebter Gegenwart“ nicht sinnlich-leiblicher Art ist, vielmehr mit der „Aufmerksamkeit gelebten Bewusstseins“ korrespondiert. Solche Gegenwart ist höchste Bewusstheit: „Das Bewußtsein des Selbst ist nichts anderes als das Bewußtsein eines im gegenwärtigen Augenblick handelnden und lebenden Ich.“¹

Unabhängig von eventuellen Zweifeln an der Richtigkeit seiner hier skizzierten Interpretation der antiken Philosophie bleibt festzuhalten, dass Hadot nicht als Philologe, sondern als Philosoph seiner Zeit die Konzeption spiritualisierter Gegenwart zur Reaktualisierung anempfiehlt. Es geht ihm um ein „ethisches Modell, das der Mensch der Moderne in der Antike entdecken kann“ und er glaubt, vielleicht naiv, wie er hinzufügt, „an die für den Menschen der Moderne bestehende Möglichkeit, zwar nicht die Weisheit (schon die Alten glaubten mehrheitlich nicht mehr an diese Möglichkeit), aber doch eine, stets fragile, Übung der Weisheit zu leben“.² Wohl kritisiert Hadot Foucault für Ungenauigkeiten und, wie er meint, bewusste Einseitigkeiten in dessen Darstellung der philosophischen Übungen der Antike; er situiert jedoch die philologische Kritik ganz im Kontext der Reflexion auf beider unterschiedliche „ethische Modelle“. Den Mangel der „allzu rein ästhetischen Selbstkultur“, als die er Foucaults Ästhetik der Existenz versteht, sieht Hadot in der Fixierung auf einen Aspekt der antiken Übungen, nämlich denjenigen der Konzentration des Selbst auf sich. Schon die Worte Selbstkultur und Sorge um sich zeugen ihm von einem Individualismus der jene Tendenz zur „Universalisierung“ ausspare, ohne die nicht sinnvoll von Weisheit gesprochen werden könne.³ Hadot vermisst bei Foucault das Motiv von weiser Seelenruhe, die

¹ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 295; dt. 224.

² Hadot, *Réflexions sur la notion de „culture de soi“*, in: *Michel Foucault philosophe*, 267; dt. Ewald/Waldenfels, *Spiele der Wahrheit*, 226.

³ Wie sich am Beispiel konfuzianischer Selbstkultivierung zeigen lässt, kann auch das Wort Selbstkultur in einer Weise gebraucht werden, die es keineswegs auf den alleinigen Verruf

„vor dem Egoismus und der Egozentrik, die uns vom Universum trennen“ besteht, während diese dazu führen, dass „wir rastlos Vergnügen nachjagen und eine ständige Angst vor dem Leiden empfinden.“¹ Es fehlt jene „Seelengröße“, die mit „einer Art Flug des Geistes weit weg von den irdischen Dingen“ verbunden ist.² Es fehlt die stoische „Physik“. Jener kosmische „Blick von oben“, der den Dingen und Ereignissen ihren falschen, d.h. bloß subjektiven Schein entreißt, aufgrund dessen jene affektiv ergreifen, statt in ihrer objektiven Beschaffenheit durchschaut zu werden.

Diese „Methode der physikalischen Definition“ oder auch „Methode der Teilung“, wie Hadot sie nennt – Böhme spricht von „Methode der Reduktion“³ – verlangt eine Disziplinierung des Urteils, das die Vorstellung von den Dingen „von jeder subjektiven und anthropomorphen Betrachtung, von jedem Bezug zum menschlichen Standpunkt entkleidet, um sie gleichsam wissenschaftlich und naturgemäß zu definieren“.⁴ Hier berührt sich die spirituelle „Physik“ mit der „Logik“. Insbesondere die *Ermahnungen an sich selbst* von Marc Aurel sind voll von Beispielen für die Anwendung dieses Verfahrens. Wem gelüstet es schon nach erlesenen Speisen, wenn man sich diese als Kadaver dieses oder jenes Tieres vergegenwärtigt oder nach dem Beischlaf, wenn dieser definitorisch als „ein Reiben im Unterleib und die mit Krampf verbundenen Ausscheidung einer schleimigen Flüssigkeit“ entlarvt wird.⁵ Der Sinn solcher gegen die physische Existenz gerichteten „Physik“ ist nicht allein als Strategie der Existenzbewältigung durch systematische Entwertung der Leidenschaften zu verstehen, nach der es im Leben

geratenen „Individualismus“ beschränkt. Eine einflussreiche Deutung dieser konfuzianischen Tradition unter dem Leitmotiv „spiritueller Selbstkultivierung“ berührt sich in der doppelten Perspektive von Verinnerlichung und Universalisierung mit dem von Hadot erörterten ethischen Modell. Hadot selber, lange Feind komparatistischer Philosophie (Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 418; dt. 318), weist auf Ähnlichkeiten zwischen Stoizismus und Konfuzianismus hin, die sich auf eine allgemeine Haltung des Weisen beziehen, der sich aus egoistischer Befangenheit befreit, seinen Geist in die Dimensionen „universeller Vernunft“ ausweitet und die Perspektive „großer Objektivität“ einnimmt. Diese „ganz und gar stoizistische Haltung“ meint Hadot beim spät-mingzeitlichen Konfuzianer Wang Fuzhi (1619-1692) gefunden zu haben. (Hadot, *La citadelle intérieure*, 330, dt. 424; *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 418; dt. 318.) Vgl. Tu Wei-ming, *Humanity and Self-Cultivation, Essays in Confucian Thought*, Berkeley 1979 und Tu Wei-ming, *Embodying the Universe, A Note on Confucian Self-Realization*, in: Ames, Roger T./Dissanayake, Wimal/ Kasulis, Thomas P. (ed.), *Self as Person in Asian Theory and Practice*, Albany (SUNY), 1994.

¹ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 420; dt. 319.

² Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 130; dt. 80.

³ Böhme, *Einführung in die Philosophie*, 170.

⁴ Hadot, *La citadelle intérieure*, 123, dt. 155.

⁵ Hadot, *La citadelle intérieure*, 123, dt. 155.

eigentlich nichts Unerträgliches mehr gibt¹. Dies allein würde die Emphase nicht rechtfertigen, mit der Hadot die antike Philosophie als „Therapie der Leidenschaften“ evoziert. Die stoische Physik zielt auf die Einübung jener Unerschütterlichkeit und Kälte, die allgemein als charakteristisch für die stoische Haltung angesehen wird. Hadot macht klar, dass dieser Aspekt zur Begrenzung der Gegenwart gehört, die sich als Raum spiritueller Erfahrung nur öffnet, wenn dieser gegenüber den „Leidenschaften“, also einer Fülle von anderen Lebensmöglichkeiten, abgegrenzt wird. Erst dann zeigt sich als Kehrseite jener affektfeindlichen „Physik“ eine „Physik“ des besonderen Ereignisses, des *hic et nunc* (...) die von allem die Seelengröße begründet.“² Damit kommt die „optimistische“ Seite der spirituellen Physik zum Vorschein. Wohl macht, wer sich von der affektbedingten Fixierung auf in Wahrheit gleichgültige Dinge durch entindividualisierende Einübung in die objektive Perspektive der universalen Natur befreit hat, keine Unterschiede mehr zwischen Leben und Tod oder zwischen Freude und Schmerz. Diese Dinge sind gleichgültig nicht nur im Sinne einer apathischen Haltung ihnen gegenüber, sie sind, emphatischer, auch von gleicher Gültigkeit, alle der vernünftigen Allnatur entsprungen und von daher gleich liebenswert:

„Eben noch schien alles banal, langweilig, ja sogar widerwärtig, und wegen der ewigen Wiederkehr menschlicher Belange erschien die Zeitdauer gleichförmig. Jetzt aber nimmt alles, was zuvor als lästig oder beängstigend empfunden wurde, ein neues Gesicht an. Dem Menschen, der seine Sichtweise mit der Allnatur identifiziert, wird alles vertraut: Er ist kein Fremder im Universum mehr. Nichts erstaunt ihn, da er ‚in der teuren Stadt des Zeus‘ bei sich zu Haus ist. Er nimmt jedes Ereignis, jeden gegenwärtigen Augenblick mit Wohlgefallen, Dankbarkeit und Ehrfurcht an und liebt ihn.“³

Alle Dinge werden „gleichermaßen angenommen und gleichermaßen geliebt“, weil es der Welt beliebt, „zu schaffen, was entstehen soll“.⁴

Was ist das für eine „Gegenwart“, nachdem alle Differenzen neutralisiert und alle Individualitäten wegobjektiviert worden sind, von denen man meinen möchte, dass sie der Gegenwart Fülle und Dichte verleihen? Hadot lässt mit Marc Aurels „realistischer Ästhetik“, schließlich einen versöhnlichen Blick auf die alltäglichen Dinge fallen, auf die Schönheit des gemeinhin Unbeachteten und für hässlich Gehaltenen, die nach der Distanzierung von den gewöhnlichen Vorlieben und Abneigungen sich als „neue Schönheit“ einstellt. Und Hadot zitiert Marc Aurel:

¹ Vgl. Hadot, *La citadelle intérieure*, 151; dt. 191.

² Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 130; dt. 80.

³ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 131; dt. 81.

⁴ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 131; dt. 81.

„Man muß auch derlei beachten, daß auch, was bei Naturvorgängen nebenbei vorgeht, etwas Reizendes und Anziehendes hat, zum Beispiel wenn Brot gebacken wird, so brechen einige Teile auseinander, und was nun so klafft und gewissermaßen im Widerspruch steht mit dem Vorhaben des Bäckers, sticht irgendwie hervor und erregt in eigentümlicher Weise den Appetit zum Essen. Und wiederum sind die Feigen, wenn sie ganz reif sind, aufgesprungen, und bei überreifen Oliven fügt eben der Übergang zur Fäulnis der Frucht eine besondere Schönheit zu. Und die niedergebeugten Ähren und die Stirnhaut des Löwen und der aus dem Maul der Eber fließende Schaum und vieles andere, was wenn man es losgelöst betrachtet, weit entfernt ist, schön zu sein, dient doch mit zum Schmucke und erfreut das Herz, weil es die Naturvorgänge begleitet, so daß, hat jemand eine Empfindung und einen tieferen Blick für die Vorgänge des Alls, er den Eindruck gewinnen wird, daß überhaupt alle Begleitvorgänge sich irgendwie lustvoll darbieten.“¹

Solche Schönheit ist also, wie Marc Aurel hinzufügt, „nicht jedem einleuchtend, sondern nur dem, welcher der Natur und ihren Werken wesenhaft verwandt ist“. Die spirituellen Übungen versteigen sich nicht in außerweltliche Sphären, sondern bleiben einer innerweltlichen Erfüllung verbunden, von der sie sich zunächst rigoros abzuwenden schienen. Ein Verteidiger von Selbstkasteiung und radikaler Transzendenz ist Hadot also sicherlich nicht. Der Begriff der Weisheit, den er insbesondere in Erörterung Marc Aurels gewinnt, hält sich fern von aller exaltierten Esoterik. An der Einteilung der stoischen Lehre in Logik, Ethik und Physik hält er fest, wenn er die Übung der Weisheit versteht „als das Bemühen, die Objektivität des Urteils zu praktizieren; als das Bemühen, nach Maßgabe der Gerechtigkeit und im Dienst an der menschlichen Gemeinschaft zu leben; als das Bemühen, sich unsere Situation als Teil im Universum bewußt zu machen (was ausgehend von der gelebten Erfahrung des konkreten, lebenden und wahrnehmenden Subjekts geübt werden kann). Diese Übung der Weisheit wird folglich ein Bemühen sein, sich dem Universellen zu öffnen.“²

Innerlichkeit und Übung

Eines bleibt auffällig an Hadots Konzeption der Weisheit. Auch dort, wo sie mit mehr existentialistischem Pathos auftritt als in der eben zitierten Passage, scheint jene moderne Kritik am Zusammenhang von Innerlichkeit und Universalität nahezu spurlos an ihr vorübergegangen zu sein, die leicht als Ausgangspunkt der

¹ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 132; dt. 82 f. Marc Aurel, *Ermahnungen an sich selbst* III.2.

² Hadot, *Réflexions sur la notion de “culture de soi”*, in: *Michel Foucault philosophe*, 267; dt. 226 f.

Foucaultsches „Problematisierung“ der antiken Selbstpraktiken erkennbar ist. Entschieden wendet sich Foucault gegen die auch bei Hadot mächtige Tendenz, die Kontinuität von antiker und christlicher Spiritualität zu betonen. Zum Zwecke der Erschließung ungeahnter Denk- und Lebensmöglichkeiten wehrt er sich gegen die Konstruktion eines linearen Geschichtsverlaufs. Er betont die Eigenart der Antike, das, was in ihr nicht christlich oder noch nicht christlich war, weil er sich auf der Suche nach einer ethischen Selbstkonzeption befindet, die weder der christlichen Tradition verhaftet bliebe, noch einem aufklärerischen Antichristentum, das christliche Transzendenz in säkularen Universalismus übersetzte. Foucaults Konzeption asketischer Lebenskunst gewinnt Bestimmtheit im schroffen Gegensatz zu einer durch das Christentum hindurchgegangenen, im Prinzip aber postchristlichen Rückwendung zur griechisch-römischen Antike. Hadot betont, dass die vom Begründer des Jesuitenordens, Ignatius von Loyola, in dessen Schrift *Exercitia spiritualia* ausgeführten Übungen auf die spirituellen Übungen der antiken Philosophie zurückgehen¹; wie jedoch schon sein Leitbegriff der spirituellen Übung nahelegt, ist es eine spezifische, philosophisch geprägte, Tradition katholischer Askese, durch die sein Blick auf die Antike fällt. Schon Max Weber macht auf die Nähe von Jesuitenorden und den von ihm diskutierten protestantischen Sekten hinsichtlich der „Rationalisierung“ der Lebensführung aufmerksam; die Leichtigkeit, mit der Hadot das Motiv der spirituellen Übung mit der Kantischen Moralphilosophie zusammenführt, mag von daher nicht überraschen. Es ist das Ineinander von Innerlichkeit und Universalität, dass Hadot von der Kantischen Moderne durch das Christentum zurück in die Antike verfolgt. Das Problematischwerden dieses Zusammenhangs hat für Hadots Rekonstruktion der antiken Philosophie keine konstitutive Bedeutung.

Anders jedoch Foucault, dessen Andersdenken vor allem das Ziel zu haben scheint, sich von diesem Modell zu befreien, das er nicht nur in der Annahme eines konstitutiven, universellen Subjekts nachwirken sieht, sondern auch in einer von der Dechiffrierung des Wunsches geprägten „Sexualität“. Selbst dort, wo es nicht mehr um die Kontrolle, sondern um die Freisetzung des Wunsches geht, sieht er die strukturelle Entgegensetzung von einheitlichem Wunsch und identischem Subjekt am Werk, die zu zerschlagen er sich in *Der Wille zum Wissen* vorgesetzt hat. Warum verwirft Foucault das Motiv der Weisheit, auf das bei Hadot die spirituellen Übungen zulaufen? Wohl weil Foucault um den Abschied von der Konzeption asketischen Aufstiegs ringt, die von der Borniertheit egoistischer Neigungen zur Welthaftigkeit eines Weisen führt, der im Bewusstsein des Ganzen und für dieses lebt. Bei Foucault tritt die Figur des Künstlers an die Stelle der Figur des Weisen.

¹ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 59; dt. 48.

Hadot meint, der Unterschied zwischen ihm und Foucault, bestehe allein in dessen Vernachlässigung der spirituellen Physik, verkennt indes, dass die Kehrseite der Foucaults Werk prägenden Kritik universeller Vernunft die Kritik des Subjekts der Innerlichkeit ist. Das Ausmaß von Hadots Missverständnis wird deutlich anhand seines Versuchs Foucaults Konzeption der Selbstkultur zu resümieren, um sodann seine Kritik Foucaults pointiert zusammenzufassen. Hadot schreibt:

„Was Foucault die ‚Selbstpraktiken‘ nennt, bei den Stoikern und auch bei den Platonikern, entspricht durchaus, das ist nicht zu bestreiten, einer Konversionsbewegung hin zu sich; man befreit sich von der Äußerlichkeit, von der leidenschaftlichen Bindung an äußere Gegenstände und an die Lüste, die sie verschaffen können, man beobachtet sich selbst, um zu sehen, ob man Fortschritte macht in dieser Übung, man sucht Herr seiner selbst zu sein, im Besitz seiner selbst zu sein, sein Glück in der Freiheit und innerlichen Unabhängigkeit zu finden. Ich bin mit allen diesen Punkten einverstanden. Doch denke ich, daß diese Bewegung der Verinnerlichung untrennbar solidarisch ist mit einer anderen Bewegung, bei der man sich auf eine höhere psychische Stufe erhebt, auf der man einen anderen Typus von Veräußerlichung wiederfindet, eine andere Beziehung nach außen, eine neue Art des In-der-Welt-seins, die darin besteht, sich das Selbst bewußt zu machen als Teil der Natur, als kleiner Teil der universellen Vernunft. Man lebt nicht mehr in der konventionellen und habituellen menschlichen Welt, sondern in der Welt der Natur. Wie ich an anderer Stelle gesagt habe, praktiziert man nun die ‚Physik‘ als spirituelle Übung. Man identifiziert sich so mit einem ‚Anderen‘, das die Natur ist, die universelle, in jedem Individuum anwesende Vernunft.“¹

Foucault lässt jedoch in jener doppelten Bewegung, die Hadot hier Verinnerlichung und Veräußerlichung nennt und sonst vor allem Konzentration und Ausweitung, keineswegs bloß die Seite der Veräußerlichung weg, um sich auf diejenige der Verinnerlichung zu fixieren. Jene Punkte, die Hadot als charakteristisch für Foucaults Konzeption der Selbstpraktiken bezeichnet und mit denen er sich einverstanden erklärt, beruhen auf einem gründlichen Missverständnis, weil das Motiv der Selbstbemeisterung bei Foucault geradezu von der Kritik an Freiheit als „innerer Freiheit“ ausgeht. Hadots Missverständnis ist zweifellos durch Foucaults Diskussion der antiken Texte gefördert worden, die wohl durchweg gegen das Christentum abgegrenzt werden, deren Kritik Foucault in *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* jedoch mit objektivistischem Gestus diffus gehalten hat. Erst im weiteren Zusammenhang des Foucaultschen Denkens wird deutlich, was es bedeutet, wenn er das von „christlicher Spiritualität“ geprägte Selbstverhältnis mit den Wendungen „Durchleuchtung / Versagung“ und „Dechiffrierung / Reinigung“ bezeichnet.² Dahinter steckt nicht nur Foucaults polemische Kritik an

¹ Hadot, *Réflexions sur la notion de „culture de soi“*, in: *Michel Foucault philosophe*, 266 f.; dt. 226 f.

² Foucault, UP 82; dt. 94.

der Konzeption des autonomen Selbst Kantischen Typs. Vielmehr lässt sich erahnen, dass Foucault die Korrespondenz von antiker Weisheit und moderner Ethik, für die Hadot insbesondere auf Kant verweist, viel grundsätzlicher anführt als Hadot dies vermutet.

„Der bestirnte Himmel über mir, das moralische Gesetz in mir.“ Hadot beschließt seine Reflexionen über die Figur des Weisen mit diesem berühmten Satz Kants.¹ In ihm erkennt er eben jene ethische Doppelstruktur wieder, die er ins Zentrum seiner Deutung der spirituellen Übungen gestellt hatte. Hadot geht nicht darauf ein, dass sich bei Kant das Verhältnis der Dimensionen Physik, Logik und Ethik im Vergleich zur Stoa drastisch verkompliziert hat, um in Widersprüchen zwischen *Kritik der reinen Vernunft* und *Kritik der praktischen Vernunft* exemplarisch Ausdruck zu finden: verzweifelter Versuch, die moderne Naturwissenschaft auf ein Primat praktischer Vernunft zu verpflichten, die Kant behauptet, mit naturwissenschaftlicher Strenge begründet zu haben. Vom Problem des Verhältnisses von Natur und Moral, Kosmos und Vernunft abgesehen, über das jener berühmte Satz hinwegtäuscht, indem er nahelegt, Kant teile den holistischen Naturbegriff der Stoa, eröffnen Hadots Hinweise auf Kant allerdings eine interessante Perspektive auf dessen Moralphilosophie. Indem er das „moralische Gesetz in mir“ mit der „Norm, die der Weise ist“ verbindet, reichert er mit Inhalt an, was Kant im zweiten Teil der *Kritik der praktischen Vernunft* „Methodenlehre“ nennt. Unter „Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft“ versteht Kant dort die Art, „wie man (...) die objektiv-praktische Vernunft auch subjektiv-praktisch machen könne“². Die „ethische Asketik“ oder, wie Kant mit explizitem Bezug auf den Stoizismus sagt, die „Kultur der Tugend“³ ist bezogen auf das Problem, wie denn jener schmerzliche und Entsagung abverlangende Prozess der Selbstobjektivierung, der weg von der „ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen“ und hin zur „inneren Freiheit“ führt, in Gang zu setzen und zu fördern sei. Die Dürftigkeit der Ausführungen, allein schon die Kürze des zweiten Teils gegenüber dem ersten, zeigt indes, dass Kant sich weniger für die Techniken der „inneren Selbstprüfung“ interessiert als dafür, den Weg durch die enge Pforte der „Wissenschaft“ hin zur „Weisheitslehre“ zu weisen.⁴ Die Frage wie der „Weg der Weisheit, den jedermann gehen soll“⁵ subjektiv-praktisch werden könne, wird mit blass wirkenden Hinweisen auf die moralische Erziehung beantwortet.

¹ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 350; dt. 268.

² Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (KdpV), A 269.

³ Kant, *Metaphysik der Sitten*, A 176, Werke VII, 625, vgl. auch 617.

⁴ Kant, KdpV, A 300.

⁵ Kant, KdpV, A 300.

Hadots spirituelle Übungen scheinen eben diesem Mangel durch Vergegenwärtigung antiker Übungen der Selbst- und Gewissensprüfung abhelfen zu wollen, die dem Bereich der „Konzentration auf das Selbst“ zugehören, in der das höhere Selbst zumal als tagtäglicher Ankläger des niederen Selbst auftritt. Im Motiv, durch prüfende Aufmerksamkeit auf sich der Macht der in jedem Menschen angelegten Vernunft zum Durchbruch zu verhelfen, treffen sich für Hadot antike und Kantische Ethik: „Hier taucht der Begriff vom ‚inneren Gerichtshof‘ auf“, sagt Hadot im Anschluss an ein Zitat von Seneca, „(...) jener ‚innere Gerichtshof‘ von dem Kant spricht, wenn er bemerkt, daß in dieser Situation des Richters seiner selbst das Ich sich verdoppelt in ein intelligibles Ich, das, indem es einen universalen Standpunkt einnimmt, sich selbst sein eigenes Gesetz gibt, und in ein sinnliches und individuelles Ich. Wir finden hier wieder die in Askese und Bewusstmachung des Selbst implizierte Verdoppelung. Das Ich identifiziert sich hier mit der unvoreingenommenen objektiven Vernunft.“¹ Der objektiven Vernunft „außen“ entspricht die Reinheit der Absicht „innen“, von der Hadot behauptet, dass sie schon für Sokrates, wenn auch noch undeutlich, zentral war.²

Die „Verdoppelung“ von der Hadot in Bezug auf Kant spricht, steht für ihn somit am Anfang von Philosophie überhaupt, von jedem Bemühen, sich aus dem Zustand von Entfremdung, Zerstreuung und Unglück zu befreien und den Weg der Weisheit einzuschlagen. Dieser ist als „Konzentration“ die Entdeckung eines eigentlichen Selbst, als „Ausweitung“ ein moralisches Handeln unter „völligem Verzicht auf individuelles Interesse“.³ Weisheit steht dabei für eine unerreichbare Vollkommenheit; sie ist, so Hadot, eine immer fragile Übung der Selbsttransformation, die, niemals definitiv, unaufhörliche Selbstprüfung, unablässige Erneuerung und Wiederherstellung der Reinheit der moralischen Absicht verlangt. Darin ist zunächst eine aktive Normalisierung des Selbst zu sehen, in der dieses den gesellschaftlich auferlegten Pflichten nicht bloß widerwillig nachkommt, sondern sie auch aus eigener Initiative erfüllt und liebt oder, wie Kant von der Figur des Heiligen sagt, „völlig gerne tut“. Dieser Aspekt wirkt in Hadots Ideal der Weisheit wie in Kants „Ideal der Heiligkeit“⁴ als Ideal eines unegoistischen Selbst, dessen zum reinen Willen geläuterte Leidenschaften mit der objektiven Vernunft, sprich den Gesetzen, Regeln und Konventionen der bestehenden Gesellschaftsordnung, vollkommen versöhnt sind.

In dieses Bild passt jener Sokrates, der den Gehorsam gegenüber den Gesetzen

¹ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 306 f; dt. 233.

² Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 66; dt. 54.

³ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 66; dt. 54.

⁴ Kant, KpV, A 149.

der Polis über sein eigenes Leben, sein „egoistisches Heil“ stellt.¹ Diese Art des Gehorchens ist jedoch auch eine Art des Widerstehens² und sehr ähnlich hat Adorno von der Ambivalenz Kants gedacht. Im schroffen und unversöhnlichen Gegensatz zum affirmativen Sokrates steht der schockierende Sokrates, der als Kritiker eben jene Ordnung untergräbt, für deren Fortbestehen er bereit war, sein Todesurteil zu akzeptieren. Bei Hadot gilt Sokrates, Modell des weisen Philosophen, nicht als harmonische, sondern als paradoxe Figur: Sokrates ist „verwirrend, vieldeutig, beunruhigend“³:

„zugleich außerhalb der Welt und in der Welt, erhoben über die Menschen und Dinge durch seine moralische Forderung und das damit implizierte Engagement, gemischt unter die Menschen und Dinge, weil es wahre Philosophie nur im Alltäglichen geben kann. Und in der ganzen Antike wird Sokrates das Modell des idealen Philosophen bleiben, dessen philosophisches Werk nichts anderes ist als sein Leben und sein Tod.“⁴

Sokrates ist zugleich in der Welt und außerhalb der Welt oder „weder in der Welt, noch außerhalb der Welt“; er ist *atopos*: nicht klassifizierbar, nicht einzuordnen, „ortlos“, wie Böhme sagt.⁵ Wenn also Hadot von der Reinheit der moralischen Absicht spricht, ist nicht nur an Konzentration auf die Gegenwart als Moralisierung des Selbst zu denken; jene steht auch für die Freisetzung einer existentiellen Energie, ohne die es unmöglich wäre, jene revolutionäre Umwälzung der eigenen Existenz zu vollziehen, die Hadot, als zur Philosophie als Lebensweise gehörig, vielfach beschwört. Sokrates ist vorbildlicher Bürger und Bürgerschreck ineins. Er sorgt sich einerseits selbstlos, frei von „individuellem Interesse“, um die Polis, hat aber andererseits eine „starke Individualität“, deren Sorge um sich auch zum „radikalen Bruch mit dem täglichen Leben, mit den Gewohnheiten und Konventionen des üblichen Lebens“ seine Mitbürger nötigt⁶. Der Philosoph bei Hadot erscheint sozusagen als Inbegriff des revolutionären Konservativen, der zu Umwälzungen treibt, die keinen anderen Sinn haben als solche hinderlichen „Entfremdungen“ zu beseitigen, die der progressiven Bewusstmachung einer

¹ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 68; dt. 55.

² Vgl. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, 41.

³ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 79; dt. 136 f.

⁴ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 69; dt. 56.

⁵ Diese Motiv ist zentral für Hadots Deutung der „Figur des Sokrates“ wie auch für Böhmes Erörterung von Sokrates als Urbild des Philosophen, die mit den folgenden Sätzen anhebt: „Sokrates, der Ortlose. Sokrates, der merkwürdige Mann, der Fremde, der Befremdliche, der Sonderling. Sokrates, der Auffällige, der Störenfried, der Asoziale. Sokrates, die unangepaßte, die paradoxe, die absurde Existenz. Atopos ist sein Epitheton – das heißt der Ortlose“. (Gernot Böhme, *Der Typ Sokrates*, 19)

⁶ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 67; dt. 55.

eigentlichen Identität von innerem Willen und universeller Vernunft sowie einem Leben „gemäß der Natur“ entgegenstehen.

Gegenwart und Freiheit

Damit erweist sich eine ambivalente Existentialisierung und Moralisierung des Lebens als jener Inhalt, der Konzentration auf die Gegenwart ihre „Dichte“ verleiht. Jeder der egoistischen Wünsche leere, perfekte, wahrhaft „freie“ Moment ist eine Ewigkeit, in der „absoluter Wert der Existenz und absoluter Wert der moralischen Absicht“ vereint sind. Die damit erreichte Fülle des Augenblicks ist absolut; nichts kann ihm in der Zeit hinzugefügt oder abgezogen werden. Für denjenigen, der dies durch Hinwendung seiner gesamten Aufmerksamkeit und seines gesamten Bewusstseins auf die Gegenwart erreicht, gilt:

„Es gibt nichts Begehrtestwertes darüber hinaus. Die ganze Dauer eines Lebens und die ganze Ewigkeit könnten ihm nicht mehr Glück verschaffen: ‚Wenn man die Weisheit während eines Augenblicks besitzt, steht man demjenigen, der sie eine Ewigkeit hindurch besitzt, an Glück in nichts nach.‘ Das Glück ist ganz und gar Glück, wie ein Kreis ein Kreis bleibt, ob klein oder riesig. Im Unterschied zum Tanzspektakel und zum Theaterstück, die unvollendet bleiben, wenn man sie unterbricht, ist die moralische Handlung in jedem Augenblick vollkommen. Ein solcher gegenwärtiger Moment hat also den gleichen Wert wie ein ganzes Leben. Mit Bezug auf diesen Augenblick kann ich sagen: Ich habe mein Leben verwirkt, ich hatte alles, was ich vom Leben erwarten konnte. Ich kann also sterben...“.¹

Derjenige, der in jedem Augenblick, nach jedem Tag sich sagen kann: „Ich habe gelebt“, der besitzt demnach den Frieden der Seele. Jedes Fragment jenes Glücks ist in sich unteilbar das gesamte Glück. Gleichwohl gilt es dem Zustand der Gegenwärtigkeit Kontinuität geben. Spiritueller Fortschritt ist als der Weg zu einer Weisheit vorzustellen, mit der der Zustand von Entfremdung, Zerstreuung, Leiden, der den Anfang des spirituellen Weges markiert, vollständig überwunden wäre.

Als fragile Übung ist Weisheit jedoch jeden Augenblick gegen den drohenden Rückfall in Entfremdung, Zerstreuung und Leiden neu und immer neu zu bestimmen. An dieser Stelle stößt Hadot auf den, auch vom Zen bekannten, Widerspruch zwischen diskontinuierlichem Augenblick und der Kontinuität der Arbeit am eigenen spirituellen Fortschritt, da im Falle der Unteilbarkeit von Weisheit zwischen dem Schüler, der sie für einen Augenblick kostet und dem Meister, der ihrer tagtäglichen Verwirklichung nahe kommt, kein Unterschied

¹ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 296 f; dt. 225.

bestünde. Hadot spricht von einem „stoischen Paradox“ zwischen spirituellem Fortschritt und augenblicklicher, brüsker Transformation.¹ Im Stoizismus ist die Erfahrung, „gelebt zu haben“ nach der Schilderung bei Hadot jedenfalls keine spontane Eingebung, sondern wird etwa durch „Übung im Sterben“² vorbereitet, begleitet, ja geradezu beschworen. Wer jede Handlung seines ganzen Lebens betrachtet als sei es seine letzte, wird sich von jeglicher Lässigkeit fernhalten: wer sich jeden Tag den Tod vor Augen hält, der wird niemals irgendwelche „niedrigen Gedanken“ oder „exzessiven Wünsche“ haben.³ „Für den Stoiker ist das Sterbenlernen gleichbedeutend mit dem Erlernen der Freiheit.“⁴ Sich den Tod ständig vor Augen zu halten, gilt als die radikalste Fassung der Forderung nach wachsamer Selbstprüfung, durch welche die Substanz moralischen Handelns, der reine gute Wille, unablässig erneuert wird. Dieser gibt den Impuls, nach jener Klarsichtigkeit und Bewusstheit dem eigenen Leben gegenüber zu streben, die mit menschlichem Gutsein identifiziert wird. Entscheidend ist, dass das Glück solchen Gutseins nichts zu tun hat mit den gewöhnlichen Gefühlen von Lust und Unlust, die noch zu den Leidenschaften gehören. Diese gelten als eine Bürde, der man sich im Zuge der kosmischen „Ausdehnung des Ich“ entledigen soll. Jene Bürde, erklärt Hadot, auf eine Parallele zum buddhistischen Konzept des „ Leidens“ zu sprechen kommend, ist der Wechsel von Schmerz und Freuden, deren unentrinnbare Vermischung, deren Kontrast, deren wechselseitige Bedingtheit. Es ist der Gegensatz von angenehm und unangenehm, von „gut-für-mich“ und „schlecht-für-mich“, der eine in sich selbst verschlossene Individualität nötigt, ständig egoistisch eigene Interessen gegen die Ordnung der Welt und auf Kosten Anderer zu verfolgen. Derjenige allerdings, der unter der Bürde seiner Leidenschaften und der Verfolgung seiner weltlichen Interessen lebt, habe nicht die geringste Idee von der „immensen Erleichterung“, die damit verbunden sei, diese Bürde abzuwerfen.⁵

Hadot streift hier die Schwierigkeit, wie denn diejenigen moralisch zu beurteilen seien, deren Leidensdruck offenbar nicht groß genug ist, um sich auf dem Weg spiritueller Übungen zu begeben, deren Anfang er in ein ursprüngliches „Bewusstwerden“ des eigenen Zustands verlegt, mit dem Selbstprüfung, Wachsamkeit und Konzentration auf die Gegenwart überhaupt erst in Gang kommen. Ein Verständnis von Moral, wonach diese von der existentiellen, „initialen Wahl“ sich aus diesem Zustand herauszuarbeiten und der Praxis

¹ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 341; dt. 261.

² Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 39 ; dt. 31.

³ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 296; dt. 225.

⁴ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 40 ; dt. 31.

⁵ Vgl. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 352; dt. 270.

entsprechender spiritueller Übungen überhaupt erst konstituiert wird, gerät damit in Konflikt mit Konzeptionen universalistischer Moral, in denen der moralische Wert eines Menschen und damit dessen elementare Rechte gerade nicht von seinem „moralischen Zustand“ auf der Skala der Weisheit und dem Willen zur Arbeit an der Transformation seiner selbst abhängig gemacht werden soll. Wie in der Methodik neuzeitlicher Wissenschaft die Suche nach Wahrheit von der Übung der Weisheit abgekoppelt worden ist, so wurde auch Moral, von der ethischen Arbeit am Selbst abgelöst, Menschenrecht, das Menschen qua Menschsein zukommen soll. Hadot kann sich auf Kant berufen, sofern sich bei diesem noch Spuren der antiken Askese finden. Diese sind jedoch bei Kant kaum mehr als nostalgische Reminiszenz, dessen Werk vor allem die mächtige Tendenz zur Auflösung der antiken Askese in wissenschaftliche Moraltheorie einerseits („Elementarlehre“) und wissenschaftliche Pädagogik und Therapeutik („Methodenlehre“) andererseits repräsentiert. Dieser Schritt wird deutlich, wenn Kant am Schluss der *Kritik der praktischen Vernunft* von einer „Weisheitslehre“ spricht, unter der „nicht bloß verstanden wird, was man tun, sondern was Lehrern zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen, und andere vor Irrwegen zu sichern“.¹ Es ist das Aufbegehren gegen die hier anklingende „pastorale“ Konzeption von Weisheit ohne asketische Arbeit des Selbst an sich, in dem Hadot und Foucault sich treffen. Während Hadot jedoch mit Kant eine präkantianische Ethik zu reaktualisieren strebt, zielt Foucaults Befassung mit der antiken Ethik als Asketik auf das Gegenteil, nämlich auf eine durch Kant hindurchgegangene postkantianische Ethik. Diese Vermutung macht zumindest Foucaults Desinteresse am schon bei Kant marginalisierten Motiv der Weisheit verständlich, sowie seinen Versuch, die spirituelle Askese des Weisen durch die kreative Askese des Künstlers seiner selbst zu ersetzen.

Hadots Konzeption einer an Weisheit orientierten ethischen Asketik ist indes aktueller als auf den ersten Blick zu vermuten. Sie passt zur Renaissance des Tugendbegriffs und einer Remoralisierung der Gesellschaft, die mit der Auflösung des paternalistischen Wohlfahrtsstaats einhergeht: wer in soziale Not gerät, hat seine Lage zuerst als selbstverschuldet, als eigenen Fehler zu begreifen und es als seine Pflicht anzusehen, sich durch Eigeninitiative herauszuarbeiten. Soziale Hilfe wird geknüpft an den Willen zur Selbstaktivität, zur Veränderung seiner Selbst und der eigenen Situation. Aus Hadots Perspektive gesprochen, soll dem Einzelnen die Not zum Anstoß werden, zu Bewusstsein und Gewissen seiner selbst zu kommen, die eigenen Fehler zu prüfen und zu wachsender, disziplinierter Lebensführung ohne Lässigkeit zu gelangen. Fluchtpunkt solcher Bemühung ist die Fähigkeit, jeden

¹ Kant, *KdpV* A 292, Weischedel VII, 302.

Tag als ein unverdientes Geschenk zu begrüßen. Es ist an dem Leidenden, die Differenz von Glück und Unerträglichkeit des Lebens als ein Problem subjektiver Wahl erkennen zu lernen und zu verstehen, dass das Unerträgliche in Glück umschlagen kann, sobald die richtige Haltung dazu eingenommen wird. Somit mag die Transformation von egoistischer Selbstsucht zu altruistischer Weisheit gelingen. Es ist notwendig die Aktualität von Selbstkultivierung im Zusammenhang solcher Fragen zu sehen. In einer von Hadot gerne zitierten Passage aus einem Buch von G. Friedmann steht der denkwürdige Satz: „Alle freien Menschen lieben.“¹ Und die „Unfreien“, denen es nicht gelingt, sich die Gegenwart bewusst zu machen, die den Weg der „Befreiung“ nicht gehen können oder wollen oder auf dem Weg schertern? Hadot meidet, was ihm nicht zu verdenken ist, den Zusammenhang von philosophischer Lebensweise und sozio-politischer Gegenwart. Obwohl die Figur des Weisen bei Hadot eine sperrige, unbequeme Figur ist, hat er deren Regression zum Vorbild apolitischer Selbstdisziplinierung wenig entgegensetzen. Von der Widersprüchlichkeit des Verhältnisses von bestehender Gesellschaft und Freiheit bei Hadot bleibt allzu leicht bloß die Moralisierung der Gegenwart, über der nicht nur deren kritische „Existentialisierung“ untergeht, sondern auch die Möglichkeit die bestehenden Verhältnisse moralisch als „ungerecht“ zu problematisieren.²

Vom Aufruf zu spirituellen Übungen scheint somit weniger ein Impuls der Freiheit auszugehen, als dass er als Restauration einer innerlichkeitsseligen Fügsamkeit anmutet, für die Protest gegen die Unfreiheit von „außen“ so unwahrscheinlich ist wie die Freiheit im Inneren unverlierbar. Indem die mit existentialistischem Pathos vorgetragene Forderung nach totaler Veränderung des Lebens und Konversion des ganzen Seins auf das Motiv der Therapie der Leidenschaften fixiert bleibt, ist nicht zu sehen, wie Hadot, der Nietzsche vielfach zitiert, in der Lage sein sollte, dessen Polemik gegen die stoische Askese zu begegnen:

„Hauptabsicht der stoischen Erziehung, die leichte Erregbarkeit zu vernichten, die Zahl der Gegenstände, die überhaupt bewegen dürfen, immer mehr einschränken, Glauben an die Verächtlichkeit und den geringen Werth der meisten Dinge, welche erregen, Haß und Feindschaft gegen die Erregung, die Passion selber als ob sie eine Krankheit oder etwas Unwürdiges sei: Augenmerk auf alle häßlichen und peinlichen Offenbarungen der Leidenschaft (...) – Diese Denkweise ist mir sehr zuwider: sie unterschätzt den Werth des Schmerzes (er ist so nützlich und förderlich als die Lust), den Werth der Erregung und Leidenschaft, er ist endlich gezwungen, zu sagen: alles wie es kommt, ist mir recht, ich will

¹ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 13; dt. 13.

² Vgl. die Rezension von Ruedi Imbach, *La philosophie comme exercice spirituel*, in: *Critique*, Mars 1985, No 454, 275-283.

nicht anders – er beseitigt keinen Nothstand mehr, weil er die Empfindung für Nothstände getödtet hat.“¹

Wie sehr in solchen Formulierungen materialistischer Protest gegen die idealistische Tendenz spiritueller Askese nachhallt, zeigen folgende anti-stoischen Parolen aus dem *Discours sur le Bonheur* von LaMettrie: „Und wie werden wir Anti-Stoiker sein! Diese Philosophen sind streng, traurig und hart; wir werden zart, froh und gefällig sein. Ganz Seele, abstrahieren sie von ihrem Körper; ganz Körper, werden wir von unserer Seele abstrahieren. Sie zeigen sich unzugänglich der Lust und dem Schmerz; wir werden stolz sein, das eine wie das andere zu fühlen.“²

Mode und Moderne sind die Stichworte, die zu einer ganz anderen „Konzentration auf die Gegenwart“ führen als die von Hadot vorgestellte. Wenn Adorno von „Kraft zur geschichtlichen Innervation“ spricht, Benjamin von „Jetztzeit“ und Foucault von „gegenwärtigem Augenblick“ schwingen darin Mode und Moderne mit und eine Sinnlichkeit der „Gegenwart“, welche als polemischer Widerpart zur Konzeption von „Gegenwart“ in der Antike verstanden werden kann, nicht nur der stoischen, auch der epikureischen. Baudelaire gilt dabei als erster Repräsentant einer neuen, gleichsam verkehrten Gegenwärtigkeit, deren Zentrum nicht mehr die in der Ewigkeit des Augenblicks aufgehobene Seelenruhe bildet, sondern die gesteigerte Empfänglichkeit für sinnlich-leibliche Schocks, Explosionen, Sensationen, Spannungen und Intensitäten, welche das Leben in einer modernen Großstadt provoziert. Hadot hatte die Befürchtung geäußert, Foucaults Konzeption der Selbstkultur könnte einen neuen Dandysmus begünstigen; eine Verdacht, der auf der Hand liegt, insofern Foucault sich affirmativ auf den Dandysmus im Sinne Baudelaires bezieht, wenn er von der „Askese des Dandy“ spricht, „der aus seinem Körper, seinem Verhalten, seinen Gefühlen und Leidenschaften, seiner Existenz ein Kunstwerk macht“³. Bei Hadot wäre die Rede von der „Askese des Dandy“ undenkbar, weil er Askese im Sinne von spiritueller Übung versteht, deren Aufgabe die Therapie der Leidenschaften ist, die auf das Ideal eines Menschen ohne Leidenschaften zielt. Foucault versteht Askese wohl auch als Arbeit an sich selbst, aber nicht als Arbeit *gegen* die Leidenschaften, sondern als Arbeit *mit* den Leidenschaften: Gebrauch der Lüste. Dahingehend unterscheiden sich am Ideal der Weisheit orientierte spirituelle Askese und am Ideal des Kunstwerks ausgerichtete kreative Askese. Foucault macht mit dieser Verschiebung im Motiv der Selbstkultivierung eine konstitutive Ambivalenz offenkundig, die Hadot verdrängt: dass nämlich auch die spirituelle

¹ Nietzsche, KSA 9, 653.

² Zitiert nach Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* I, 69.

³ Foucault, DE IV, 571; dt. Erdmann et al, *Ethos der Moderne*, 44 f.

Selbstkultivierung nur im Verhältnis zum Ästhetizismus einer materiellen Kultur Gestalt gewinnt, die ein Schwarm von scheinbar nichtigen Spielereien begleitet: Mode, Luxuskultur, Architektur, Design, Lifestyle. Idiosynkratischer Abscheu spricht aus einer Bemerkung Senecas, wenn er aus der Warte einer universellen Seele mit ihrer Vollkommenheit und Fülle die „Mosaikfußböden der Reichen“ verlacht und „die Säulengänge, die von Elfenbein schimmernden getäfelten Decken, die zurechtgestutzten Parkanlagen...“ verachtet.¹ Foucaults Motiv der Ästhetik der Existenz macht es demgegenüber möglich, ohne idealistische Illusionen die Spannweite von Selbstkultivierung heute mitsamt ihren Widersprüchen zu ermessen.

Exkurs: Adornos Kant-Kritik und der Begriff der Freiheit

„Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen,
gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit.“²

Durch die Erörterung von Hadots Konzeption spiritueller Übung sollte der Unterschied zwischen Hadots und Foucaults Versionen von Askese spezifiziert werden. Die leitende Vermutung war, dass Hadot mit Kant die Rückkehr zu einer im Prinzip präkantischen Ethik anstrebt, während Foucault in Kritik der bei Hadot vorausgesetzten Axiome – Subjekt der Innerlichkeit einerseits und Universalität der Vernunft andererseits – , aus jener bei Hadot evozierten Linie von antikem Stoizismus und Kantianismus auszuscheren versucht, um eine postkantische Ethik zu denken. Hadot glaubt sich darauf beschränken zu können, die bei Kant sehr knapp gehaltene „ethische Methodenlehre“ mit Inhalt zu füllen. In deren Rahmen spricht Kant auch mit Bezug auf Stoizismus und Epikureismus von ethischer Asketik, moralischer Asketik, Kultur der Tugend, Übung in der Tugend, von einer asketischen Kultivierung also, die er gegen die mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke gehende „Mönchsasketik“ absetzt und der von ihm abgelehnten schwärmerischen Gefühlsmoral zurechnet.³ Aus Foucaults Perspektive hingegen, können die dürftigen Ausführungen zur ethischen Asketik bei Kant Anzeichen dafür gelten, dass diese im Prinzip schon bei Kant ein Überbleibsel ist, an dessen Stelle eine von Experten betriebene Pädagogik und Therapeutik getreten ist, welche die antiken Selbstpraktiken überflüssig macht. Damit kann sich eine Bestimmung der Bedeutung ethischer Asketik heute nicht auf

¹ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 44; dt. 35.

² Adorno, ND 230.

³ Kant, *Metaphysik der Sitten*, A 177, Werke (Weischedel) VII, 626.

die Reaktualisierung antiker Übungen innerhalb des Kantischen Modells beschränken, kann vielmehr nur in dessen bestimmter Negation Konturen gewinnen. Diese Kritik müsste vereinbar sein mit der zu Beginn dieses Kapitels vorgeschlagenen Differenz von Therapie der Leidenschaften bei Hadot und Therapie der Leidenschaftslosigkeit bei Foucault. Das mit Bezug auf Foucault, aber auch auf Benjamin und Adorno ausgeführte Motiv der Rettung von Erfahrung müsste sich als entscheidend für die Kritik des Kantischen Modells erweisen, in der die Selbstübungen zwischen abstrakter Theorie einerseits und normalisierender Praxis andererseits zerrieben werden. Erst wenn gezeigt werden kann, dass Foucaults Skizze einer neuen Asketik präzise auf Probleme und Widersprüche des Kantischen Modells reagiert, die Hadot mit einer gewissen Naivität übergeht, werden die Aspekte sichtbar, die sich nicht dem Schema von beliebigem Ästhetizismus und hedonistischem Individualismus einfügen lassen. Weil sich nicht nur bei Hadot vielfache Hinweise auf Kant finden, sondern auch Böhme seine später zu erörternde Konzeption philosophischer Lebensweise im Zeichen von Gelassenheit als Leibsein-Können immer wieder in Auseinandersetzung mit Kant zu bestimmen versucht hat, liegt es nahe, in einem Exkurs über die neuere Kant-Kritik die Verflechtung des Motivs der Askese in zentrale Problemstellungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts zumindest zu umreißen. Das Hauptaugenmerk soll dabei auf die Frage gerichtet werden, inwiefern sich im Begriff der Freiheit eine Verschiebung vom Spirituellen zum Leiblichen vollzieht, inwiefern also die bei Hadot noch selbstverständliche Hierarchie der menschlichen Vermögen als Fundament spiritueller Kultivierung mit der Kritik der normativen Ausrichtung an Bewusstmachung und Rationalisierung des Selbst zersetzt wird. Nicht zuletzt, weil der in dieser Studie unternommene Versuch einer Kritik der Foucaultschen Lebenskunst von Adornos Schriften inspiriert ist, geht dieser Exkurs von der dichten und ambivalenten Kant-Kritik Adornos im Kapitel „Freiheit“ der *Negativen Dialektik* aus. Ohne auf die internen Differenzen zwischen Foucault, Adorno und Böhme einzugehen, soll vor allem der philosophische Bruch zwischen einer präkantischen und einer postkantischen Konzeption ethischer Askese deutlich werden, zwischen denen Kant als Medium gleichwohl vermittelt.

Kritik konstitutiver Subjektivität

Sicherlich ist Adornos Kritik der Konzeption des freien, autonomen Selbst bei Kant durch die Schule von Nietzsche und Freud gegangen. Der Kantkritik, die etwa Böhme/Böhme in *Das Andere der Vernunft* formuliert haben und die den Einfluss von *Dialektik der Aufklärung* und *Negativer Dialektik* nicht verleugnet, steht

Adorno in nichts nach, im Gegenteil. Gerade in der *Negativen Dialektik*, in der der pathetische Expressionismus, der die *Dialektik der Aufklärung* prägt, stark zurückgenommen ist, nähert sich die Kritik einer ausdruckslosen Verzweiflung, die deren Eindringlichkeit steigert. Adorno spricht einmal von der antithetischen Verehrung Benjamins für Kant, in dem dieser „die höchste Verkörperung dessen erblickte, wogegen er anging. (...) Während Benjamin gelegentlich von den Verwüstungen sprach, die der deutsche Idealismus anrichtete, und das ihm Exterritoriale liebte, war sein historisches Ingenium doch zu helllichtig, als daß er danach Grenzen gezogen hätte. Er wußte, wie viel von der Bestimmung des Menschen im Idealismus wider die damals bereits heteronome Gesellschaft sich verkörperte.“¹ Was bei Benjamin und Adorno die allenthalben in Verruf geratene „Dialektik“ bedeutet, lässt sich anhand der Anstrengung zu rückhaltloser Selbstkritik erahnen, die in solch antithetischer Verehrung steckt. Dialektisches Denken verlangt in hohem Maße, sich selbst zurückzunehmen und sich auf Anderes einzulassen, „sich dem Objekt zu überlassen“.² Dialektisches Philosophieren ist somit eine „Verhaltensweise, die nichts Erstes und Sicheres hütet“, sich durch die Lossage vom Ersten und Festen jedoch nicht als „freischwebend“ verabsolutiert: „Die Lossage gerade befestigt es an dem, was es nicht selbst ist, und beseitigt die Illusion seiner Autarkie.“³ In diesem Motiv ist der entscheidende Einwand Adornos gegen Kant aufgespeichert; es würde jedoch zu kurz greifen, ihn bloß auf der Ebene theoretischer Argumentation anzusiedeln. Es gilt negative Dialektik als eine „Verhaltensweise“ zu verstehen, als Modell einer philosophischen Lebensweise, die Adorno gegen das Kantische Modell bestimmt. Das heißt, in einem anderen und umfassenderen Sinne als Habermas die *Negative Dialektik* „als ein Exerzitium, eine Übung zu verstehen“.⁴ Diese Überlegung wird nicht mehr überraschen, wenn klar wird, dass jene leiborientierte Kultivierung, die Böhme im Namen von Souveränität gegen die Tradition spiritueller Kultivierung entwickelt, als vorsichtige Popularisierung eines Modells verstanden werden kann, das bei Adorno nur in der Hermetik seiner streng philosophischen Schriften sich artikuliert, während in seinen populäreren Äußerungen ein deutlich simplerer Begriff der Aufklärung dominiert, der im Motiv der „Mündigkeit“ deutlich genug Kant Referenz erweist.

Ein Vergleich des Volksaufklärers Adorno mit dem Foucault der Gespräche und des aktionistischen Engagements müsste in diesem Sinne zu einer schroffen Entgegensetzung führen. Diese wird allerdings merklich dadurch relativiert, dass

¹ Adorno, NzL, GS 11, 690.

² Adorno, ND 53.

³ Adorno, ND 44.

⁴ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* I, 515.

beide theoretisches Denken und praktisches Engagement als relativ autonome Sphären verstanden haben, für die unterschiedliche Kriterien gelten. Während in der strengen Theorie strategische Rücksichten zurücktreten, lebt der engagierte „Eingriff“ stärker von strategischen Einschätzungen und der Sensibilität fürs Aktuelle.¹ Adorno und Foucault kommen in den 60er Jahren zu sehr verschiedenen Einschätzungen der politischen Aufgaben des Intellektuellen. Adornos Engagement wird ganz von der Auffassung bestimmt, dass im Deutschland der Nachkriegszeit die Hauptgefahr vom Fortbestehen einer fatalen Tradition deutscher Aufklärungsfeindschaft auch nach dem Sturz des Nationalsozialismus ausgehe. Die Angst vor einem neuen Faschismus bestimmt in der *Negativen Dialektik* seine Kritik Heideggers, in dessen Analyse Adorno vor allem versucht, den Faschismus dort aufzuspüren, wo er sich in die Unauffälligkeit philosophischer Terminologie kleidet.

Seine Kritik Heideggers, insbesondere diejenige im Freiheitskapitel der *Negativen Dialektik*, ist jedoch so differenziert, dass er in Heideggers Subjektkritik durchaus eine Tendenz seines eigenen Denkens wiedererkennt. Er bestimmt seinen Begriff des Subjekts nicht nur gegen das Kantische Subjekt, sondern auch gegen die Heideggersche Subjektlosigkeit. Im Gedanken, sich weder auf die eine noch auf die andere Seite zu fixieren, vielmehr deren Dialektik wahrhaft auszutragen, zeigt sich das Motiv einer „opferlosen Nichtidentität des Subjekts“² als Mittelpunkt von Adornos uneingestandener Utopie richtigen Lebens. Diese verlangt zunächst, „kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen“³, sich also gegen die Illusion subjektiver Autarkie als einem Festen und Unverlierbaren zu wenden: gegen die Konzeption des Selbst als „innerer Burg“. Diese zeugt von

¹ Zur Bedeutung des politisch-strategischen Verhaltens bei Adorno vgl. Demirović, *Der nonkonformistische Intellektuelle*. Der „theoriepolitische Vergleich“ im Buch *Reflektierte Vernunft* von Thomas Schäfer – der sich über Adorno so plump äußert, dass der Eindruck entsteht, er habe sich nicht die Zeit zu genauerer Lektüre genommen – zeigt sich, aus der Sicht des von Demirović ausgebreiteten Materials, paradoxerweise als erstaunlich unpolitisch und unhistorisch. Ohne philosophische Differenzen zwischen Adorno und Foucault leugnen zu wollen, scheint Schäfer indes Foucaults „philosophisches Projekt“ gerade zu verfehlen, wenn er davon absieht, dass dessen Aktivismus immer auf jeweilige Probleme zu einer jeweiligen Zeit an einem jeweiligen Ort reagiert hat. Nicht anders die „Eingriffe“ Adornos, nur dass beide im Frankreich bzw. Deutschland der 60er Jahre sich in verschiedenen Situationen vorfanden. Dass dabei nicht bloß der Unterschied zwischen Generationen eine Rolle spielt, zeigt sich an der Haltung von Habermas, der mehr noch als Adorno auf der Notwendigkeit von „Aufklärung“ insistiert. Schäfer zeigt wenig Verständnis für den historisch-politischen Hintergrund der deutsch-französischen Verständigungsschwierigkeiten, von denen Habermas’ *Der philosophische Diskurs der Moderne* und Manfred Franks *Was ist Neostrukturalismus?* redlich Zeugnis ablegen.

² Adorno, ND 277.

³ Adorno, ND 10.

einem Sicherheitsbedürfnis, das Adorno selbst für ein Charakteristikum falschen Lebens hält und das er wie folgt kritisiert:

„Befreites Bewußtsein, das freilich im Unfreien keiner hat; eines, das seiner mächtig wäre, wirklich so autonom, wie es bisher immer nur sich aufspielte, müßte nicht immerzu fürchten, an ein Anderes – insgeheim die Mächte, die es beherrschen – sich zu verlieren. Das Bedürfnis nach Halt, nach dem vermeintlich Substantiellen ist nicht derart substantiell, wie seine Selbstgerechtigkeit es möchte; vielmehr Signatur der Schwäche des Ich's, der Psychologie bekannt als gegenwärtig typische Beschädigung der Menschen. Wer von außen und in sich nicht mehr unterdrückt wäre, suchte keinen Halt, vielleicht nicht einmal sich selbst.“¹

Hier wird wahre Selbstmächtigkeit, ein eigentlich autonomes „Bewusstsein“, gegen eine Autonomie abgesetzt, die sich bisher nur als solche aufgespielt haben soll und deren Furcht, sich an ein Anderes zu verlieren als Zeichen der Brüchigkeit dieses Anspruchs gilt. In der Unfähigkeit des autonomen Selbst, Anderes zuzulassen, erweist sich demnach dessen Heteronomie. Die Rede vom befreiten Bewusstsein lässt an das Motiv eines Selbst mit erweitertem Bewusstsein im Zeichen voller Vernunft denken, das fähig wäre, Anderes zu „integrieren“: sich an Anderes zu verlieren, ohne sich zu verlieren. Jeder weitere Schritt bedeutet für Adorno Opfer des Subjekts an die Subjektlosigkeit. Es fragt sich allerdings, ob das, was bei Adorno als Möglichkeit eines Bewusstseins ohne identisches Subjekt anklingt, sinnvollerweise noch Bewusstsein genannt werden sollte oder ob nicht im Festhalten am Bewusstsein als Repräsentanten für das befreite, ganze Selbst noch jene traditionellen Hierarchien nachwirken, die Adorno mit Entschiedenheit durchbricht. Jedenfalls kommt Adorno der leibphänomenologischen Rede von Leib-Bewusstsein nahe, sofern mit dem Anderen zunächst jene Kräfte gemeint sind, die im Selbst als das Andere seiner selbst wirken und die nicht zu unterdrücken und zu verdrängen, sondern zu integrieren ein wahrhaft autonomes Selbst auszeichnen soll. Adorno scheint also am Zusammenhang von Freiheit und Bewusstsein festzuhalten, setzt sich aber von einem Ideal der Bewusstmachung des Selbst ab, das seiner Auffassung nach Kant repräsentiert und von dem Hadot behauptet hatte, dass mit ihm die Philosophie bei Sokrates begonnen habe.

Eine Differenzierung des Problems findet sich allerdings in folgender Passage am Ende des Freiheits-Kapitels, die Adornos Kant-Kritik zusammenfasst:

„Frei sind die Subjekte, nach Kantischem Modell, soweit sie ihrer selbst bewußt, mit sich identisch sind; und in solcher Identität auch wieder unfrei, soweit sie deren Zwang unterstehen und ihn perpetuieren. Unfrei sind sie als nichtidentische, als diffuse Natur, und doch als solche frei, weil sie in den Regungen, die sie überwältigen – nichts anderes ist die Nichtidentität des

¹ Adorno, ND 102.

Subjekts mit sich –, auch des Zwangscharakters der Identität ledig werden.“¹

Den intelligiblen Charakter, so Adorno, dürfte Kant „sich am ehesten als starkes Ich vorgestellt haben, das alle seine Regungen vernünftig kontrolliert, so wie es in der Gesamttradition des neueren Rationalismus gelehrt ward.“² Eben dieses „starke Ich“ hatte Adorno indes als Illusion, als eigentlich schwaches Ich, bezeichnet. Demnach verfällt eine auf die Reinheit der eigenen Autonomie fixiertes Subjekt dem „Identitätszwang“; der intelligente Charakter schlägt um in einen Zwangscharakter, der in der Anstrengung sich selbst zu wahren, gerade sich selbst verschlossen bleibt. Dem Zwang zur Identität zu unterstehen, bedeutet, sich die Möglichkeit zu verschließen, „ein anderer zu sein, als man ist“.³ Wer sich dieser Möglichkeit verschließt, der ist in sein Selbst eingesperrt und dadurch von ihm abgesperrt.⁴ In der Insistenz auf subjektiver Unabhängigkeit zeigt sich „das Moment des Heteronomen inmitten der sogenannten Kantischen Autonomie“, für das Nietzsche ein „unbeschreibliches Organ“ hatte.⁵

Neben Nietzsche ist es natürlich vor allem Freud, auf den sich Adorno beruft, denn zumal in neurotischen Erkrankungen erweist sich der Anspruch auf Selbstkontrolle selbst als krankhaft, die Therapie der Leidenschaften selbst als therapiebedürftig.⁶ Dieser Aspekt ist aus der Kant-Kritik hinreichend bekannt und bedarf keiner weiteren Diskussion.⁷ Für die Struktur der Kant-Kritik Adornos ist allerdings entscheidend, dass dieser sich nicht damit begnügt, gegen das Kantische Vernunftsubjekt das Nichtidentische des Anderen der Vernunft zu beschwören. Das zeigt sich in seinem Bemühen, nicht nur „Bewusstsein“, sondern auch den Begriff des „intelligiblen Charakters“ zu retten, indem er ihm eine eigentümliche Wendung gibt und in ihm das Moment der Nichtidentität neben der Identität gleichberechtigt zur Geltung bringt: „Freiheit und intelligibler Charakter sind mit Identität und Nichtidentität verwandt, ohne clare et distincte auf der einen oder anderen Seite sich verbuchen zu lassen.“⁸ Die Freiheit des intelligiblen Charakters bei Adorno ist somit eine doppelte. Die Subjekte sind auch bei ihm, durchaus im Kantischen Sinne frei als selbstbewusste, mit sich identische und vernünftige: „Ohne die Einheit und den Zwang von Vernunft wäre nie ein der Freiheit

¹ Adorno, ND 294.

² Adorno, ND 289.

³ Adorno, ND 293.

⁴ Adorno, ND 293.

⁵ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 124.

⁶ Vgl. etwa Adorno, ND 221.

⁷ Vgl. insbesondere Böhme/Böhme, *Das Andere der Vernunft*.

⁸ Adorno, ND 294.

Ähnliches auch nur gedacht worden, geschweige denn gewesen“.¹ Das heißt auch, dass die Wahrheit nicht notwendig auf Seiten des rebellierenden Subjekts ist, das Freiheit damit identifiziert, seinen Impulsen zu folgen. Ungewiss ist, so Adorno, wo Freiheit „geschichtlich jeweils unterschlüpft“, denn zuweilen vermöge auch die „Gesamtgesellschaft“ gegen die Individuen Freiheit zu vertreten; nicht notwendig lebe Freiheit bloß im Widerstand „des geschundenen und zermalnten Individuums“ gegen die Gesellschaft.² Die nichtidentische, diffuse Natur steht an sich nicht für Freiheit; in der Stilisierung von „Natur“ zum Gegenprinzip der „Vernunft“ wittert Adorno nichts als „unfreie Naturhörigkeit“.³ Nur im Verhältnis zur Vernunft bedeutet jene Nicht-Vernunft der Nichtidentität, bedeuten die „Regungen“, durch die Identität zerbricht, Freiheit.

Dialektik von Identität und Nichtidentität

Die Symmetrie der Adornoschen Formulierung legt nahe, Identität und Nichtidentität, vernünftiges Bewusstsein und impulsive Regungen gleichermaßen als zur Freiheit gehörig zu verstehen. Der intelligible Charakter, dem Adorno derart die Utopie der opferlosen Nichtidentität des Subjekts unterschiebt, wäre also einer, in dem Vernunft und Anderes füreinander in hohem Maße durchlässig wären, ohne dass die Differenz je verschwände, die sich in Zwang einerseits und Widerstand andererseits artikuliert. An die Stelle der Kontrolle von oben und des Aufbegehrens von unten, an die Stelle der spirituellen Hierarchie des Hohen und des Niedrigen sowie der mit ihr verbundenen Logik des Aufstiegs träte ein heikles egalitäres Kommunizieren: der intelligible Charakter als der Prozess gelingender Dialektik von Identität und Nichtidentität.

Diese entspringt einem genetischen Verhältnis der Momente, denn einerseits gilt Adorno Vernunft als Differenzierung der Triebenergie⁴ und das Ich als „von der diffusen Libido-Energie Abgezwigtes“⁵; andererseits vermag sich Vernunft von ihrer Herkunft soweit zu emanzipieren, dass sie als Bewusstsein wiederum steuernd auf diese einzuwirken vermag:

„Kein Modell von Freiheit ist verfügbar, als daß Bewußtsein, wie in die gesellschaftliche Gesamtverfassung, so durch diese hindurch in die Komplexion des Individuums eingriffe. Das ist darum nicht durchaus schimärisch, weil Bewusstsein seinerseits abgezweigte Triebenergie,

¹ Adorno, ND 262.

² Adorno, ND 262.

³ Adorno, ND 221.

⁴ Adorno, ND 229.

⁵ Adorno, ND 268.

selber auch Impuls, auch ein Moment dessen ist, worin sie eingreift. Wäre jene Affinität, die Kant krampfhaft verleugnet, nicht, so wäre ebenso wenig die Idee von Freiheit, um derentwillen er die Affinität nicht Wort haben will.“¹

Mit dem, was Adorno hier Affinität nennt, scheint das alte, einseitige Primat der Vernunft abgelöst zu werden durch eine in ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis eingelassene gedoppelt Priorität. Einmal werden Vernunft und Bewusstsein gedacht als aus ihrem Anderen, aus Triebenergie, Impuls, dem „Leibhaften“², hervorgegangen. Zum Anderen aber vermag „Bewusstsein“ den „Impuls“ zu steuern und auf „Triebenergie“ zu wirken, weil sie von dieser nicht substantiell geschieden ist; selber Energie vermag es in andere Energie einzugreifen. Die Anerkennung dieser Affinität steht bei Adorno deren krampfhafte Verleugnung bei Kant gegenüber.

Die Affinität von Libido-Energie und Vernunft erscheint demnach als Bruch mit der „Vernunft des Triebverzichts“³, ja mit dem Primat der Vernunft überhaupt, nach dem auffällig geworden ist, in welchem Maße und wie lange schon das Prinzip der Naturbeherrschung die Konzeption des Selbst bestimmt hat:

„Es ist eine der erstaunlichsten Tatsachen, die einem begegnen, wenn man sich mit der Geschichte der Philosophie beschäftigt, wie sehr in diesem Punkt – also daß die Triebe etwas seien, was zu beherrschen und zu unterdrücken ist – die Philosophen der verschiedensten und oft kontradiktorisch einander entgegengesetzten Richtungen miteinander übereinstimmen.“⁴

Auch Freud sei mit seinem Prinzip der Herrschaft des Ich über das Es dieser Tradition verhaftet geblieben. Dieses Bild täuscht jedoch darüber hinweg, dass die Anerkennung jener Affinität sich bereits bei Kant bemerkbar macht und bei diesem schon die Probleme angelegt sind, mit denen Adorno und auch Marcuse konfrontiert werden, sobald sie ein enthierarchisiertes Verhältnis von Triebenergie und Vernunft auch moralphilosophisch zu rechtfertigen suchen. Adorno stellt dazu am Schluss der *Negativen Dialektik*, in den „Meditationen zur Metaphysik“, Spekulationen an, die hier außer Acht bleiben können.

Statt dessen soll einer Frage nachgegangen werden, die Adorno sich nirgends gestellt zu haben scheint. Wenn der Bruch zwischen dem Kantischen Modell und dem dialektischen, zu dem Adorno es ausweitet, keineswegs so groß ist wie manche Formulierungen vermuten lassen, setzt sich dann nicht auch das dialektische Modell dem Verdacht aus, einer vernünftigen Kontrolle aller Regungen zu dienen, die im Vergleich zum älteren Modell nur erheblich flexibler und raffinierter, eben

¹ Adorno, ND 262.

² Adorno, ND 228.

³ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 204.

⁴ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 202.

kreativer zu Werke geht? Anders gefragt: inwiefern lässt sich Kant als philosophischer Mittler zwischen einer traditionellen spirituellen Askese mit offensichtlich repressiven Zügen und einer neueren kreativen Askese verstehen, deren Zwangsmechanismus eher noch verschleiert ist? Inwiefern fällt der von Adorno gegen Kant gerichtete Vorwurf, einer „Allianz von Freiheitslehre und repressiver Praxis“ zugearbeitet zu haben, auf ihn selber zurück? Denn nicht im Widerstand gegen eine zum Buhmann gewordene repressive Vernunft der Triebkontrolle und dem dazugehörigen Arbeitsethos hätte sich das dialektische Modell der Freiheit zu bewähren, vielmehr gegen dessen direkten Gegenspieler, *semblable et frère*, jene kreative Vernunft, welche dabei ist, die Anerkennung des Anderen und dessen Integration in das Arbeitsleben zu vollziehen. In einer Bemerkung Adornos deutet sich an, inwiefern die Suche nach den Quellen einer derart veränderten Konzeption von Vernunft auch auf Kant zurückweist:

„Ohne Anamnese an den ungebändigten, vor-ichlichen Impuls, der später in die Zone unfreier Naturhörigkeit verbannt ist, wäre die Idee von Freiheit nicht zu schöpfen, weil sie doch ihrerseits in der Stärkung des Ichs terminiert. In dem philosophischen Begriff, der Freiheit als Verhaltensweise am höchsten über das empirische Dasein erhebt, dem der Spontaneität, hallt das Echo dessen wider, was bis zu Vernichtung zu kontrollieren das Ich der idealistischen Philosophen für die Bewährung seiner Freiheit hält.“¹

Adorno sieht, unter dem Einfluss der Protestantismus-Studie Max Webers, in der Kantischen Pflichtethik „das Arbeitsethos der bürgerlichen Gesellschaft“ zur „höchsten philosophischen Norm“ erhoben²; er spricht von der „Verabsolutierung des Triebverzichts zum kategorischen Imperativ“ bei Kant.³ Die stoische Beherrschung der Leidenschaften, die Hadot mit Emphase dargestellt hatte und an deren Anfang eine existentielle „Wahl“ zur Veränderung des eigenen Lebens stehen sollte, wird zur allgemeinen Pflicht universalisiert, die an „jedermann“ ergeht. Gemäß seinem in philosophischen wie ästhetischen Schriften angewandten Prinzip, Form als sedimentierten Inhalt zu verstehen, sucht Adorno den gesellschaftlichen Gehalt der „sogenannten abstrakten oder formalen Kantischen Ethik“ zu bestimmen.⁴ In deren Architektonik müsste demnach das zentrale Dilemma bürgerlicher Gesellschaft als „kapitalistischer“ sich niedergeschlagen haben, nämlich das Dilemma eigenen Aufstieg und Macht der Freisetzung der Produktivkräfte zu verdanken, andererseits jedoch verhindern zu wollen, dass diese Dynamik die bürgerlicher Ordnung selber sprengt: „Gesucht wird eine gemeinsame

¹ Adorno, ND 221.

² Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 195.

³ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 206.

⁴ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 195.

Formel für Freiheit und Unterdrückung: jene wird an die Rationalität zediert, die sie einschränkt, und von der Empirie entfernt, in der man sie gar nicht verwirklicht sehen will.“¹ Die Kantische Moralphilosophie repräsentiert demnach eine Rationalität, die wohl von selbstbewusstem bürgerlichen „Widerwillen gegen Bevormundung“ zeugt², in der aber der Abscheu vor Anarchie die Überhand gewinnt, der die in Aufklärung und bürgerlichem Freiheitsbegriff aufgespeicherten emanzipatorischen Impulse abwürgt und dem Zustand einer zur Innerlichkeit resignierten Freiheit einerseits und der Unterdrückung in der durchrationalisierten „verwalteten Welt“ andererseits zuarbeitet.³ Insofern die „Freiheitslehre“ die im Namen von Rationalität vollzogene Unterdrückung zur eigentlichen Freiheit verklärt, geht jene eine Allianz mit „repressiver Praxis“ ein. Allein im Begriff der „Spontaneität“ hallt somit der emanzipatorische Gehalt einer Konzeption von Freiheit nach, die nicht bereit ist, sich derart mit dem Bestehenden zu arrangieren.

Dieses Bild von Kant als Repräsentant einer repressiven, vereinseitigten Vernunft und eines ideologischen Freiheitsbegriffs ist offenbar zu einfach und wird der Bedeutung von „Spontaneität“ in der Kantischen Philosophie nicht gerecht, sofern in dieser ein subjektives Komplement zur ökonomischen Produktivität vermutet werden kann. Anzunehmen, das Bürgertum hätte versucht, diese Produktivität „bis zur Vernichtung zu kontrollieren“ wäre sicherlich absurd. Ähnlich absurd wäre es, die bürgerliche Welt allein als stählernes Gehäuse aufzufassen, in dem Spontaneität der rigiden Kontrolle einer allmächtigen Vernunft unterworfen wird. Adorno neigt sicherlich zu solch „gesellschaftstheoretischem Reduktionismus“⁴, der ihn unter anderem systematisch daran hindert, die soziale Relevanz dessen zu erkennen, was er in der *Ästhetischen Theorie* als ästhetische Rationalität skizziert. Der Reduktion der Kantischen Ethik auf das Schema von innerer Freiheit und sozialer Unterdrückung widerspricht schon ein Aspekt der Kantischen Philosophie, auf den Adorno insbesondere in seinen Vorlesungen über die Probleme der Moralphilosophie hinweist, dass nämlich „bei Kant die Vernunft

¹ Adorno, ND 213 f.

² Adorno, ND 248.

³ „Die Kategorie der Innerlichkeit soll, nach Max Webers These, auf den Protestantismus zurückdatieren, der den Glauben über die Werke stellt. Während Innerlichkeit, noch bei Kant, auch den Protest gegen die heteronom auferlegte Ordnung meinte, war ihr von Anfang an Gleichgültigkeit gegen jene Ordnung gesellt, die Bereitschaft, sie zu lassen, wie sie ist, und ihr zu gehorchen. Das war der Herkunft von Innerlichkeit aus dem Arbeitsprozeß gemäß: sie sollte einen anthropologischen Typus züchten, der aus Pflicht, quasi freiwillig, die Lohnarbeit verrichtete, derer die neue Produktionsweise bedarf und zu der die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse sie zwingen.“ (Adorno, ÄT 177)

⁴ Vgl. Honneth, *Kritik der Macht*, 70 ff.

selber ein – wie soll man sagen – produktives Vermögen, eine Art Tätigkeit ist.“¹ Vernunft ist „selber Kraft, ein Tun, ein eigentlich Erzeugendes“.² Diese Konzeption einer „aktiven Vernunft“ ist, wie Adorno betont, kein peripherer Aspekt der Kantischen Philosophie, sondern eine ihrer „entscheidenden Innovationen“.³ Damit nähert sich Adorno der Einsicht, dass Kant wohl doch der Affinität von Bewusstsein und Triebenergie innegeworden ist, nämlich in der Affinität von Vernunft und Willen, über den Vernunft mit dem Begehrungsvermögen kommuniziert:

„Man könnte das auch so ausdrücken, daß nun, wenn der Wille tatsächlich die vermittelnde Kategorie ist zwischen dem Begehrungsvermögen und der Vernunft, daß dann die Vernunft selber auch Affinität zum Willen hat, daß sie selber auch dem Willen verwandt ist, und wenn man sich die Kantische Philosophie, die Kantische Erkenntnistheorie genau ansieht, dann wird man das tatsächlich bestätigt finden. Man wird dann finden, daß tatsächlich der zentrale Begriff der Erkenntnislehre und damit die eigentliche Bestimmung von Vernunft bei Kant selber ein dem Willen Ähnliches ist: nämlich der Gedanke von der ursprünglichen Apperzeption, das heißt, von der rein erzeugenden Kraft.“⁴

Die Ahnung der Ambivalenz des Willens bei Kant wird geweckt durch dessen Rede von „gutem Willen“, der als reiner Wille, wie Adorno sagt, „das ganz konsequent vernunftgemäße Begehren“ ist.⁵ Kant neigt jedoch dazu Begehren und Willen strikt von einander abzuspalten, so dass die Vorstellung eines schlechten Willens geradezu ausgeschlossen zu sein scheint. Der Wille ist somit im Kantischen Modell die „gesetzmäßige Einheit aller Impulse, die als zugleich spontan und vernunftbestimmt sich erweisen.“⁶ Kant verleugnet demnach die Affinität von Bewusstsein und Triebenergie insofern er letztere aufspaltet in Begehren und Willen, um sodann die Verwandtschaft, wenn nicht gar Identität, von Bewusstsein und Willen zu behaupten. In diesem Verschwimmen von Bewusstsein und Willen, sieht Adorno bereits dessen Verneinung am Werk, mit der „Spontaneität“ schließlich unverhohlen unterschlagen werde.⁷

¹ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 170.

² Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 171.

³ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 194.

⁴ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 194.

⁵ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 194.

⁶ Adorno, ND 212.

⁷ „Was die großen rationalistischen Philosophen unter diesem (dem Willen) sich vorstellen, verneint ihn bereits, ohne Rechenschaft davon zu geben, und der Schopenhauer des Vierten Buches konnte nicht mit Unrecht als Kantianer sich fühlen. Daß ohne Wille kein Bewußtsein ist, schwimmt den Idealisten in blanker Identität: als wäre Wille nichts anderes als Bewußtsein. Im tiefsten Konzept der transzendentalen Erkenntnistheorie, der produktiven Einbildungskraft, wandert die Spur des Willens in die reine intellektive Funktion ein. Ist das

Nachdem die Kritik an der Vernunft des Triebverzichts zum Gemeinplatz geworden und das Begehren vom Ruch des Bösen befreit ist, fällt es schwer nachzuvollziehen, warum Kant derart auf der Differenz von Begehren und Willen insistiert. Statt in ihr bloß eine uralte wie veraltete Trieb- und Leibfeindschaft wahrzunehmen, wäre zu überlegen, ob sich darin nicht ein Problem artikuliert, das als „bürgerliches“ alt und doch von unverminderter Aktualität ist: nämlich das Problem einer politischen und moralischen Steuerung ökonomischer Produktivität und technischer Innovation, der auf individueller Ebene das Problem einer ethischen Kanalisierung von Kreativität korrespondiert. Es liegt nahe, insbesondere in Marcuse einen Antipoden Kants zu sehen, der den Kant verhassten „Neigungen“ zum Recht verhelfen will. Nach der bisherigen Rekapitulation der Kant-Kritik Adornos dürfte es nicht mehr überraschen, von einer strukturellen Ähnlichkeit des Verhältnisses von Libido und Vernunft bei Marcuse und demjenigen von Willen und Vernunft bei Kant zu sprechen. Libido und Willen sind gleichermaßen idealisierte, gute Triebenergie, die, sofern sie nur rein zur Entfaltung kommt, eine schöpferischen Kraft ist, die sich „vernunftgemäß“ äußert, also nicht amoralisch, destruktiv, barbarisch. In Marcuses Unterscheidung von Sexualität und Eros hallt diejenige von Begehren und Willen nach, ohne dass Marcuse allerdings deren Affinität zu leugnen suchte. Gleichwohl steckt in dieser und ähnlichen Unterscheidungen das kritische und ethische Potential von Marcuses Vernunftbegriff.¹

Wie der libidinösen Vernunft Marcuses geht es auch der ästhetischen Rationalität bei Adorno, die sich sehr weitgehend auf das Nichtidentische, die Regungen diffuser Natur einlässt. Adorno verbindet allerdings das Produkt ästhetischer Kreativität, das Kunstwerk, entschieden mit humaner Gewaltlosigkeit, die er dem „barbarischen Appetit der Gattung“ entrückt.² In der Entgegensetzung von gewalttätiger Praxis und gewaltloser Kunst insistiert Adorno auf der Möglichkeit einer anderen Praxis als der herrschenden, eben einer moralischen, in der menschliche Triebenergien nicht gewalttätig entladen werden müssten. In dem Prozess, den ein jedes Kunstwerk in sich vollzieht, sieht Adorno ein „Modell

einmal geschehen, so wird Spontaneität wunderlich am Willen unterschlagen.“ (Adorno, ND 229)

¹ Vgl. die genauere Erörterung dieser Unterscheidung bei Marcuse in Teil III.

² „Die Kritik, welche Kunst a priori übt, ist die an Tätigkeit als dem Kryptogramm von Herrschaft. Praxis tendiert ihrer schieren Form nach zu dem hin, was abzuschaffen ihre Konsequenz wäre; Gewalt ist ihr immanent und erhält sich in ihren Sublimierungen, während Kunstwerke, noch die aggressivsten, für Gewaltlosigkeit stehen. Sie setzen ihr Memento wider jenen Inbegriff des praktischen Betriebs und des praktischen Menschen, hinter dem der barbarische Appetit der Gattung sich verbirgt, die so lange noch nicht Menschheit ist, wie sie von ihm sich beherrschen läßt und mit Herrschaft sich fusioniert.“ (Adorno, ÄT 359)

möglicher Praxis“¹. Die künstlerische Praxis wird somit zum Modell einer ethischen Kreativität, in der Begehren „konsequent vernunftgemäß“ in Lebensweise umgesetzt würde.

Noch das dialektische Modell von Freiheit, das im Unterschied zum Kantischen sich bemüht, Nichtidentität im Prinzip als gleichrangig mit Identität, die „Regungen“ als gleichrangig neben „Vernunft“ anzuerkennen, kommt also nicht umhin etwas wie einen „guten Willen“ zu denken, um in dessen Namen dem barbarischen Willen zur Macht zu widerstehen. Dieser steht für die Gefahren einer vitalistischen Kreativität, die zum rücksichtslosen „Kultus des Lebens“ und dessen Steigerung² und/oder zum zerstörerischen „Kultus des Neuen“ und der Veränderung tendiert.³ In Korrespondenz mit dem Kantischen Modell sucht das dialektische Adornos zwischen Verneinung des Willens bei Schopenhauer und dessen Bejahung bei Nietzsche hindurchzusteuern. Die utopische Vernunft, welche Spontaneität nicht länger als das Chaotische fürchten müsste, ist indes bei Adorno allein in der ästhetischen Sphäre gegenwärtig, die nur höchst mittelbar auf die gesellschaftliche zu wirken vermag. Letztere sieht er geprägt vom Verfall der Erfahrung, durch die das rationalisierte Leben zu einem reflexhaften Mechanismus zu werden tendiert; in der unfreien, unter der „absoluten Vorherrschaft der Ökonomie“ stehenden Gesellschaft, geht die „Gesundheit zum Tode“ um.⁴ Marcuse teilt im Prinzip diese Einschätzung; seine Konzeption libidinöser Vernunft ist jedoch deutlich pragmatischer an der Kritik des repressiven Leistungsprinzips orientiert, der er die Möglichkeit nicht-entfremdeter Arbeit mit „Werk“-Charakter entgegenhält: die „Idee libidinöser Arbeitsbeziehungen“⁵ als sozial-historischer Perspektive im Kontext eines „neuen Realitätsprinzips“. Damit wird Marcuse dem Problem von Kreativität, das erst vor dem Hintergrund einer Transformation des „bürgerlichen Arbeitsethos“ eigentlich in den Blick gerät, weit besser gerecht als Adorno, der an der These Max Webers zu haften scheint, dass der Kapitalismus den Zusammenhang von Arbeit und Freude „für immer“ vernichtet habe.⁶ Marcuse stellt sich einerseits hinter die Forderung, „Kreativität zu demokratisieren und zu verallgemeinern“⁷, sieht jedoch andererseits die Tendenz zur „verwalteten Kreativität“⁸.

Als Kritik auch von Webers Kapitalismus-Analyse lässt sich demnach folgende

¹ Adorno, ÄT 359.

² Vgl. Adorno, MM 95; GS 4, 87.

³ Adorno, MM 316; GS 4, 269.

⁴ Adorno, MM 68; GS 4, 65.

⁵ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 213.

⁶ Max Weber, *Religionssoziologie I*, 200.

⁷ Marcuse, *Schriften* 9, 228.

⁸ Marcuse, *Schriften* 8, 47.

Kritik an Adorno verstehen, die Hans Joas im Zusammenhang seiner Arbeit an einer „Theorie der Kreativität des Handelns“ äußert:

„Die Prognose der älteren Kritischen Theorie, wir würden alle zu ‚Lurchen‘, läßt sich wohl getrost ad acta legen. Mit dieser Metapher prophezeite Adorno eine fortschreitende Reduktion der Subjektivität auf das Niveau bloßer Reiz-Reaktions-Schemata; der Siegeszug des Behaviorismus in der amerikanischen Psychologie der Zeit konnte damit als Vorbote der realen sozial-psychologischen Veränderungen im ‚Spätkapitalismus‘ gedeutet werden. Eine Schwäche dieser pessimistischen Sichtweise lag von vornherein darin, daß auf die gleichzeitig sich entwickelnden Vorstellungen einer Psychologie der Kreativität, die im Werk Erich Fromms auch durch Mitglieder der Frankfurter Schule artikuliert wurden, nicht in ähnlicher Weise reagiert wurde. Wenn immer mehr Menschen das Selbstverständnis schöpferischer Individualität entwickelten, wurde dies nicht als optimistisches Zeichen einer besseren Zukunft gewertet, sondern als ideologische Verblendung abgetan.“¹

Wider die zwanghafte Kreativität

Diese Kritik ist zunächst bemerkenswert, weil sie erlaubt Adornos Kant-Kritik am Schluss dieses Exkurses im Kontext der Rede von einem Dispositiv der Kreativität zu verorten. Sie legt zudem nahe, einige Worte zum Verhältnis von Motiven der älteren Kritischen Theorie und zu deren Kritik insbesondere durch Habermas und Honneth zu sagen, die inzwischen geradezu zum Klischee geronnen ist. Es dürfte klar sein, dass im vorliegenden Versuch, Foucault zumal im Verhältnis zur älteren Kritischen Theorie Adornos, Benjamins und Marcuses zu verstehen und zu kritisieren, unterstellt wird, dass es Korrespondenzen zwischen jenen Autoren und einigen des sogenannten Poststrukturalismus gibt, die sich nicht auf die berüchtigte totalisierende Vernunftkritik beschränken lassen. Jene entziehen sich jedoch der Wahrnehmung der jüngeren Kritischen Theorie (oder Frankfurter „kritischen Theorie“, weil weder Habermas noch Honneth den Gedanken einer Schule akzeptieren), die sich von der älteren vor allem im Verzicht auf eine an Kulturkritik (Stichwort „Kulturindustrie“) unterscheidet, die im Verdacht steht bloß eine Facette totalisierender Vernunftkritik zu sein. Die dazugehörige Haltung hat Adorno vorweg als „verlogene Ironie im Verhältnis lammfrommer Intellektueller zur Kulturindustrie“ bezeichnet.² Zweifellos geht das Kapitel

¹ Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 368. Vgl. auch ders. „Die unterschätzte Alternative: Amerika und die Grenzen der ‚Kritischen Theorie‘“, in: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, insbesondere S. 107 ff.

² Adorno, *Résumé über Kulturindustrie*, GS 10.1, 342.

„Kulturindustrie“ der *Dialektik der Aufklärung* von einer unhaltbaren Entgegensetzung von Populärkultur und Avantgarde-Kunst aus, durch die aber gleichzeitig die Sensibilität für Veränderungen in der Sphäre der „Erfahrung“ ungemein geschärft worden ist. Nicht zufällig bildet die philosophische Relevanz der ästhetischen Moderne die wichtigste Brücke zwischen Adorno und Foucault.¹

Im Zusammenhang der unter den Stichworten Schizophrenie und Erfahrung erörterten Probleme ist auch das berüchtigte Wort von den „Lurchen“ in der *Dialektik der Aufklärung* zu verstehen, das pauschal ad acta zu legen sicherlich voreilig wäre.² Es ist zweifellos fragwürdig geworden, insofern „spätkapitalistische Gesellschaften“ in das Schema einer totalitären Herrschaft von oben gepresst werden, der unten das Verschwinden des Individuums entsprechen soll. Zweifellos vermag der Versuch, die „Wirkungsweise spätkapitalistischer Herrschaft“ vor allem in Begriffen wie Druck, Zwang, Dressur, Manipulation erfassen zu wollen³ einer sich seit den 60er Jahren popularisierenden Tendenz zu „schöpferischer Individualität“ nicht gerecht zu werden, die durch Expressivität, Kreativität und Authentizität charakterisiert ist. Adornos Gesellschaftstheorie ist jedoch keineswegs so einseitig wie etwa Honneths Darstellung vermuten lässt, der ihr in gewisser Hinsicht nur Reduktionismus vorwerfen kann, nachdem er sie zuvor entsprechend zurechtgestutzt hat. Dieses Verfahren ist hilfreich, weil dadurch Probleme der Adornoschen Theorie in ungekannter Schärfe hervortreten, bedenklich jedoch, wenn es am Ende dazu dient, Adorno getrost ad acta zu legen. Joas' Hinweis auf Fromm führt ins Zentrum der Kontroverse, nämlich auf die Einschätzung der von Adorno, Horkheimer und Marcuse mit unterschiedlichem Akzent formulierten Kritik am „Freudschen Revisionismus“. Honneth interpretiert sie als sozialpsychologisches Komplement eines zentralistischen Herrschaftsmodells, das

¹ Für Adorno ist zumal der Hang zur Musik charakteristisch, der, idiosynkratisch kultiviert, wohl der direkteste und höchst leibhaftige Weg zur Kritik der Kulturindustrie ist, deren Produkte sich der Ohren auch noch dort bemächtigen, wo die Augen sich zu entziehen vermögen. Bei Foucault überwiegt die Bedeutung der Literatur; er hat sich jedoch hinsichtlich der Stellung der Intellektuellen zur Musik ähnlich kritisch geäußert wie Adorno. Vgl. Michel Foucault/Pierre Boulez, „La musique contemporaine et le public“, DE IV, 488 ff und Pierre Boulez, „Quelques Souvenirs“, in : *Critique* 471/472 (1986), dt. in : Wilhelm Schmid (Hg.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, 282-285.

² „Je komplizierter und feiner die gesellschaftliche, ökonomische und wissenschaftliche Apparatur, auf deren Bedienung das Produktionssystem den Leib längst abgestimmt hat, um so verärmerter die Erlebnisse, deren er fähig ist. Die Eliminierung der Qualitäten, ihre Umrechnung in Funktionen überträgt sich von der Wissenschaft vermöge der rationalisierten Arbeitsweise auf die Erfahrungswelt der Völker und ähnelt sie tendenziell wieder der der Lurche an.“ (Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung* 43)

³ Vgl. Honneth, *Kritik der Macht*, 102.

mit diesem obsolet werde. Das ist wiederum insofern richtig, als die Sozialpsychologie Adornos und Horkheimers dazu neigt, den Verfall der Autorität des Vaters direkt mit dem Zerfall von Individualität kurzzuschließen, deren Möglichkeit damit an den Bestand patriarchalischer Gesellschaftsstrukturen gebunden zu werden scheint.

Die Kritik an der revidierten Psychoanalyse¹ lässt sich jedoch auch in einem anderen Lichte sehen, nämlich nicht als ein überholtes Festhalten am Modell der Disziplinargesellschaft, sondern bezogen auf die Situation des Selbst in der Kontrollgesellschaft in Sinne von Foucault und Deleuze. Beider scharfe Kritik an der Psychoanalyse berührt sich mit derjenigen in der älteren Kritischen Theorie im Widerstand gegen deren affirmative Ausbeutung. Adorno spricht von „Konventionalisierung der Psychoanalyse“, in der diese um ihren kritischen Inhalt gebracht werde², während insbesondere im *Anti-Ödipus* von Deleuze/Guattari die Freudsche Psychoanalyse und ihr Familienmodell als solche dem Verdacht der Repression verfällt. Die Wendung gegen die Psychoanalyse bzw. ihre revisionistische Verharmlosung lässt sich verstehen als Verdacht, bei dem sich entwickelnden „Selbstverständnis schöpferischer Individualität“ handele es sich um „ideologische Verblendung“. Mit diesem Verdacht wird der durch empirische Sozialforschung nahegelegte Aufstieg des kreativen Selbst³ in der Tat weniger als „optimistisches Zeichen einer besseren Zukunft gewertet“, vielmehr gefragt, ob nicht dieser gesellschaftliche Fortschritt „im Kontext einer immer totaler werdenden sozialen Kontrolle“ zu verstehen sei.⁴ Die Rede vom „Dispositiv der Kreativität“ bewegt sich auf die Annahme zu, Foucault habe in seiner Konzeption kreativer Askese unterschätzt, in welchem Maße die Befreiung der Kreativität, ähnlich der Befreiung der Sexualität, sich in den Rahmen der „Kontrollgesellschaft“ zu fügen vermag. Kaum angemessen ist es allerdings, hinsichtlich von Sexualität und Kreativität noch von „Ideologie“ zu sprechen, auch

¹ Vgl. Adorno, „Die revidierte Psychoanalyse“, GS 8, 20ff. Kritisch dazu J. Benjamin, „The End of Internalisation: Adorno's Social Psychology“.

² Adorno, MM 78 f; GS 4, 72 ff.

³ Vgl. Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 369.

⁴ Vgl. Rainer Erd, „Kulturgesellschaft oder Kulturindustrie?“, in: Erd u.a. (Hg.), *Kritische Theorie und Kultur*, 234. Joas gibt zu bedenken: „Auch werden sich die Vertreter der kritischen Prognose von den Lurchen durch die bloße Tatsache der Verbreitung kreativitätsbezogener Wertorientierungen noch nicht als widerlegt betrachten. Könnte es doch sein, daß eben das Selbstverständnis schöpferischer Individualität als die neue Form von Repression zu betrachten sei, wenn sie nur das illusionistische Flittergewand der verselbstständigten ‚Systeme‘ ist.“ (Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 370) Dieser fiktive kritische Einwand entspricht allerdings nicht der hier versuchten Kritik von Kreativität, die keineswegs bloß als Illusion oder „Ideologie“ verstanden wird.

wenn die Kritik von Dispositiven die Verwandtschaft mit der alten Ideologiekritik nicht verleugnen kann. Während letztere jedoch auf „falsches Bewusstsein“ und eine Veränderung im Denken zielt, ist erstere bezogen auf ein umfassenderes „leibliches Selbst“. Das liegt nahe, weil die Anerkennung von „Sexualität“ und „Kreativität“ eng verbunden ist mit dem Aufstieg von Philosophie am Leitfaden des Leibes. In Analogie zu Foucaults Rede vom Dispositiv der Sexualität ist diejenige vom Dispositiv der Kreativität nicht misszuverstehen als Aufforderung hinter deren „Befreiung“ zurückzugehen. Die Kritik von „Dispositiven“ als konkreter Gestalt von Unfreiheit dient dabei vor allem dazu, aufzuklären inwiefern Befreiung neue Unfreiheit mitbringt, in deren bestimmter Negation nun allein Freiheit konkretisiert werden kann. In der Tendenz der „nach-Freudschen analytischen Theorie“, „repressive Produktivität als menschliche Selbstverwirklichung“ zu feiern¹, in einem „Pseudo-Frei- und Glücklichein“² hat schon Marcuse die Kehrseite des Lobes von Kreativität bemerkt, die auf eine „repressive Nutzbarmachung der Triebenergie“³ hinauszulaufen droht.

Daniel Bell hatte als Heilung der kapitalistischen Schizophrenie, der Spaltung des Lebens in Arbeit und Freizeit, in das Realitätsprinzip des „organization man“ bei Tage und das Lustprinzip des Hedonisten bei Nacht (straight by day and a swinger by night), die Rückkehr zu Tradition und Religion empfohlen. Im Namen von Kreativität wird hingegen ein ganz anderer Weg eingeschlagen, „einen Lebensstil zu finden, der Expressivität und Instrumentalität versöhnt. Die Sehnsucht gilt deshalb Berufen, die diese Versöhnung zu erlauben scheinen – etwa kreativen Professionen in den Medien – oder einer Umdefinition von Berufsrollen in diese Richtung.“⁴ Während Bell eine religiöse Auflösung der „kulturellen Widersprüche des Kapitalismus“ vorschwebt, steht das Motiv der „kreativen Selbstentfaltung“ für eine Flucht nach Vorne aus dem Spirituellen in die Leibhaftigkeit des Ästhetischen. Die vitalistisch aufgeladene „Ästhetisierung des Lebens“ birgt jedoch die Gefahr eines ästhetischen Amoralismus in sich, einer radikalen Entmoralisierung, in der, mit Joas zu sprechen, ein „yuppiehafter“ Drang zur Lebenssteigerung den Zusammenhang von Kreativität und Normativität übergeht. Gegen Foucault und durchaus im Einklang mit Bells Kritik an der ästhetischen Modernität, sieht Joas das „Yuppiehafte“ in „allem unspezifischen Hunger nach neuen Erfahrungen um der Neuheit willen und in allen Lebensstilen, die ohne jeden Anspruch auf Verallgemeinerung auftreten.“⁵

¹ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 215.

² Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 263.

³ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 174.

⁴ Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 369.

⁵ Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 375.

Wie kann also Kreativität normativ begrenzt werden, ohne sie repressiv abzuwürgen? Genau dies ist das Problem, auf das Adorno in seinem Entwurf eines dialektischen Modells der Freiheit gestoßen zu sein. In diesem dienen Nietzsche und Freud der Kritik am Übergewicht von Normativität bei Kant, dem die Tendenz zu pathologisch verhärteter Identität innewohnt; andererseits wird gegen eine nietzscheanische Entfesselung von Kreativität zur Lebenssteigerung als Selbstzweck protestiert, mit der Freiheit in einen destruktiven und rücksichtslosen Kultus des Lebens umschlägt. Das Adornosche Modell von Freiheit als Dialektik von Identität und Nichtidentität scheint sich damit durchaus auf der Höhe jenes Ideals zu befinden, das Joas als „integrierte Kreativität“ bezeichnet. Diese wird als „höhere Kreativität“ von einer primären und sekundären unterschieden. Primäre Kreativität ist dabei mit der Freisetzung von Phantasie und Vorstellungskraft, des Spielerischen und Enthusiastischen verbunden. Als sekundäre Kreativität gilt „die rationale Produktion von Neuem in der Welt, seien dies technische oder wissenschaftliche, auch viele künstlerische und alltagspraktische Problemlösungen.“¹ Diese beiden Typen entsprechen dem, was Joas zuvor „Expressivität“ und „Instrumentalität“ genannt hat. Traditionell, namentlich bei Kant im Kampf von Einbildungskraft und Vernunft, sind diese beiden Aspekte als einander entgegengesetzt gedacht worden. Adornos Kant-Kritik ist indes geprägt vom Widerwillen gegen „die Austreibung der Phantasie aus der Philosophie“.² Ganz in Sinne der Kritik an einer vereinseitigt auf Naturbeherrschung ausgerichteten Vernunft geht bei Joas integrierte Kreativität aus der Krise der sekundären Kreativität (Krise des Fortschrittsglaubens) hervor, ohne jedoch einer irrationalen Sehnsucht nach primärer Kreativität zu verfallen, zu der die Lebensphilosophie neige, die Kreativität und Rationalität gegeneinander ausspiele. Grob entspricht diese Herleitung integrierter Kreativität derjenigen des Freiheitsbegriffs, den Adorno am Schluss des Kapitels „Freiheit“ der *Negativen Dialektik* zusammenfasst, indem er Freiheit als gedoppelte Vermittlung von Identität und Nichtidentität begreift.³ Gleichwohl setzt Adorno schließlich einen anderen Akzent, der rätselhaft im letzten Satz jenes Kapitels anklingt: „versuchen so zu leben, daß man glauben darf, ein gutes Tier gewesen zu sein“. Ein guter Lurch vielleicht? Ein Tier wohl, das von der Kreativität menschlichen Handelns frei wäre, die ob ihrer Nähe zur „blinden Wut des Machens“⁴ nicht das letzte Wort haben sollte.

Der Dialektik von Identität und Nichtidentität in Adornos Konzeption der

¹ Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 372.

² Böhme/Böhme, *Das Andere der Vernunft*, 233; vgl. Adorno, MM 158 f; GS 4, 138 f.

³ Adorno, ND 294.

⁴ Adorno, MM 207; GS 4, 178.

Freiheit korrespondiert diejenige von Rationalität und „Mimesis“ in der Ästhetik. Wollte man sich mit Adorno einer Definition von „Kreativität“ nähern, so ließe sich sagen, sie sei Verwandlung von Mimesis, anstelle von deren erbitterter Verdrängung.¹ Adorno beerbt das Freudsche Motiv von Kunst und Kultur als Sublimierung unbewusster Energien. Marcuse ist ihm darin gefolgt. Was bei Marcuse „verwandelnde Mimesis“ heißt, entspricht dem bekannteren Begriff der „nicht-repressiven Sublimierung“, die er von der repressiven Sublimierung einerseits, zu der nach Marcuse Freud tendiert, und der repressiven Entsublimierung andererseits unterscheidet. Bei Marcuse ist nun mit den Händen zu greifen, inwiefern das Adornosche Modell auf eine kultivierende Sublimierung zielt, in der Spontaneität und Moralität oder, in Joas' Terminologie, Kreativität und Normativität, zusammenfinden. Im Unterschied zu Joas, der an dieser Stelle in dualistischem Muster denkt, wird bei Adorno und Marcuse Normativität nicht einfach der Seite von Rationalität zugeschlagen. Denn das hieße, „die Spannung zwischen Kreativität und Normativität“² in bekannter lebensphilosophischer und anti-lebensphilosophischer Manier auf den Konflikt von Nicht-Rationalem und Rationalem zu reduzieren. Eine Widersprüchlichkeit in Joas' Begriff der Kreativität zeigt sich darin, diese einerseits als „Wechselspiel von Bewusstem und Unbewusstem, Rationalem und Nicht-Rationalem“, also tendenziell als ein Drittes zu denken, andererseits jedoch im Verhältnis von Kreativität und Normativität einseitig dem Nicht-Rationalen anheimfallen zu lassen. Demgegenüber scheinen Adorno und Marcuse den Versuch zu unternehmen, Normativität strukturell nicht anders als Kreativität zu begreifen, um Normativität sozusagen aus Kreativität hervorgehen zu lassen. Marcuse spricht im Zusammenhang seiner Kritik an „Mimesis ohne Verwandlung“ davon, „*Kreativität zu demokratisieren oder zu verallgemeinern*“.³ Er kritisiert an dieser Stelle die „Entsublimierung der Kunst“ zu

¹ Vgl. Adorno, ÄT 489: „Nun sind Gefühl und Verstand in der menschlichen Anlage kein absolut Verschiedenes und bleiben noch in ihrer Trennung von einander abhängig. Die unterm Begriff des Gefühls subsumierten Reaktionsweisen werden zu nichtig sentimental Reservaten, sobald sie der Beziehung aufs Denken sich sperren, gegen Wahrheit blind sich stellen; der Gedanke jedoch nähert sich der Tautologie, wenn er vor der Sublimierung der mimetischen Verhaltensweise zurückzuckt. Die tödliche Trennung von beidem ist geworden und widerruflich. Ratio ohne Mimesis negiert sich selbst. Die Zwecke, *raison d'être* der *raison*, sind qualitativ und das mimetische Vermögen soviel wie das qualitative. Die Selbstverneinung der Vernunft freilich hat ihre geschichtliche Notwendigkeit: die Welt, die objektiv ihre Offenheit verliert, bedarf nicht mehr eines Geistes, der seinen Begriff am Offenen hat, und vermag dessen Spuren kaum zu ertragen. Der gegenwärtige Erfahrungsverlust dürfte, nach seiner subjektiven Seite, weithin mit erbitterter Verdrängung der Mimesis, anstelle ihrer Verwandlung koinzidieren.“

² Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 377.

³ Marcuse, *Die Permanenz der Kunst*, Schriften 9, 228.

einer „Anti-Kunst“ – er hat dabei Pop-Art, action painting und eine experimentelle Musik vor Augen, die den Unterschied von Musik und Geräusch einebnet –, die sich verzweifelt um die Beseitigung der Differenz von Kunst und Leben bemüht. Es geht also um das Phänomen der „Ästhetisierung des Lebens“, sofern es sich paradigmatisch in der Avantgarde artikuliert.¹ Bei Marcuse lässt sich von einem normativen Begriff der Kreativität sprechen, insofern diese einerseits bestimmt wird gegen die falsche Unmittelbarkeit ästhetizistischer, antiasketischer Entsublimierung, andererseits gegen eine repressive Sublimierung, welche für die dominante, rationalistische Tradition spiritueller Kultivierung von Sokrates bis Freud charakteristisch war. Im Motiv dialektischer Freiheit als Verwandlung der Mimesis bei Adorno, im Motiv nicht-repressiver Sublimierung bei Marcuse, deutet sich ein kritisches Modell ethischer Kreativität an, das es erlaubt, die Repression von Triebenergie wie deren produktive Ausbeutung zu kritisieren. Dem zu nicht-repressiven Sublimierung fähigen Menschen gelänge es, gut Tier zu sein.

Resignativ klingt das Freiheitskapitel der *Negativen Dialektik* mit einer Passage aus, aus der bereits zitiert worden ist: „Dem Einzelnen indessen bleibt an Moralischem nicht mehr übrig, als wofür die Kantische Moralphilosophie, welche den Tieren Neigung, keine Achtung konzidiert, nur Verachtung hat: versuchen ein gutes Tier zu sein.“² Das Ideal vom Gut-Tiersein markiert schroff Adornos Abweichung von der Kantischen Moralphilosophie, mehr noch vom Grundprinzip aller spirituellen Kultivierung, dessen protestantische Version besagt, „daß Gott nur redet, wo die Kreatur schweigt“, dort also, wo das Triebhafte und Irrationale, die Leidenschaften und Subjektivitäten des natürlichen Menschen überwunden sind.³ Gleichwohl ist kaum zu leugnen, dass im guten Tier der gute Wille Kants nachhallt. Im „gut“ steckt Adornos kompromisslose Kritik am Kultus von Leben und Natur, im „Tier“ sein Widerwillen gegen die aktive Vernunft des „schöpferischen

¹ „Die in der Anti-Kunst stattfindende Entschränkung und Entsublimierung verleugnet die Realität, weil sie ohne die erkennende und übersteigende Kraft der Kunst ist: Mimesis ohne Verwandlung. Collage, Montage, Dislokation ändern daran nichts: die aufgestellt Suppenbüchse vermittelt nichts über das Leben des Fabrikarbeiters, der sie hergestellt hat. Nicht die Differenz von Kunst und Leben ist beseitigt, wohl aber die von Wesen und Erscheinung, in der die Wahrheit der Kunst angesiedelt ist. Und ihr politischer Stellenwert. Die Entsublimierung der Kunst soll Spontaneität freisetzen: die des Künstlers und der Rezipienten. Aber wie in der radikalen Praxis, so ist auch hier Spontaneität nur als *vermittelte* zielfördernd, das heißt als Resultat der die Träger der Spontaneität verwandelnden Arbeit. Ohne diese doppelte Verwandlung (der Subjekte und ihrer Welt) führt die Entschränkung der Kunst nur dazu, den Künstler als solchen überflüssig zu machen – *ohne damit Kreativität zu demokratisieren oder zu verallgemeinern.*“ (Marcuse, *Die Permanenz der Kunst*, Schriften 9, 228.)

² Adorno, ND 294.

³ Max Weber, *Religionssoziologie* I, 158.

Menschen“ und seine Vorstellung von „Freiheit als Hochbetrieb“.¹ Adorno sagt von Kafka: „Anstelle der Menschenwürde, des obersten bürgerlichen Begriffs, tritt bei ihm das heilsame Eingedenken der Tierähnlichkeit, von der eine ganze Schicht seiner Erzählungen zehrt.“² Von der Philosophie Adornos lässt sich sicherlich Ähnliches sagen. An anderer Stelle sagt er geradezu definitorisch: „Denn Humanität ist das Eingedenken der Natur im Menschen.“³

5. Leibliche Kultivierung

Anhand der griechisch-römischen Antike hatte Hadot ein Modell spiritueller Kultivierung als Fortschritt zum idealen Zustand der Weisheit nachgezeichnet. Bei aller Verschiedenheit der asketischen Lebensweisen in der Antike waren demnach doch „alle Schulen“ einig in der Verbindung von spirituellem Fortschritt und Weisheit.⁴ Hadot geht noch weiter und spricht von den Lebensweisen der antiken Schulen als „Grundhaltungen, die sich jedem Menschen aufdrängen, der die Weisheit sucht“, von „einer Art universellem Stoizismus“.⁵ Damit meint er, dass das vieleinige Modell der Antike, befreit von „überholten kosmologischen oder mythischen Elementen“ und auf seine „tiefe Bedeutung“ zurückgeführt, auch in Indien und China, in Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus Entsprechungen kennt. Die Vorsicht, mit der Hadot seine Überlegungen ausspricht, zeigt, dass auch dem nominalistisch differenzierenden Spezialisten sich zuweilen Korrespondenzen aufdrängen, die sich zu universalistischen Vermutungen verdichten wollen; bei Hadot nun zur Vermutung der transkulturellen Relevanz spiritueller Kultivierung. Ohne einen gewissen Universalismus scheint Wahrnehmung und Anerkennung von Differenzen gar nicht möglich. Foucault denkt zumindest in einem negativen Sinne universalistisch, denn sehr weitreichende und vergeneralisierende Annahmen dienen ihm immer wieder als Hintergrund seiner materialen Analysen. Die Grobheit des Begriffs der „christlichen Spiritualität“ etwa in *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* wird von ihm zugegeben, gleichwohl hat dieser die eminente Bedeutung, Möglichkeiten der Selbstkultur denk- und lebbar zu machen, die nur gegen den Universalismus der „christlichen Spiritualität“ Bestimmtheit gewinnen können.

¹ Adorno, MM 206 ff; GS 4, 177 ff.

² Adorno, „Aufzeichnungen zu Kafka“, GS 10.1, 285.

³ Adorno, „Balsac-Lektüre“, GS 11, 143.

⁴ Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 206; ders. *Éloge de la philosophie antique*, 35.

⁵ Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 418; dt. 318.

Indem die an spirituellen Übungen orientierte philosophische Lebensweise bei Hadot im folgenden mit der an leiblichen Übungen orientierten bei Böhme konfrontiert wird, sollen Einwände gegen Hadots Konzeption spiritueller Kultivierung erhoben werden, darüber hinaus gilt es, Distanz von Foucaults Konzeption ästhetischer Askese zu gewinnen, um sie weiter kritisch beurteilen zu können. Hadots Studien zur antiken Weisheitslehre sind ja nur ausführlich erörtert worden, weil sie sich nicht bloß als philologisch-philosophische Forschungsbeiträge verstehen, sondern mit ihnen die emphatische Behauptung von deren aktueller Relevanz verbunden ist. Damit treten sie in direkte Konkurrenz zu Foucaults Konzeption von Lebenskunst.¹

Kreativität und Leib

Ein Leitmotiv der hier vorgeschlagenen Lesart Foucaults besteht darin, der Tendenz zu widerstehen, sich an Betrachtung massiver Kritik an dessen vitalistischem Ästhetizismus doch besser dem ethisch unbedenklicheren Modell Hadots zuzuwenden und gegebenenfalls zu versuchen, Foucault soweit als möglich in dieses zu integrieren. Demgegenüber gilt es, Foucaults Spätwerk vor dem Hintergrund einer antimetaphysischen Kritik der „Seele“ zu verstehen, mit der nicht zuletzt die schroffe Abkehr von der spirituellen Konzeption von Weisheit, wenn nicht von Weisheit überhaupt einhergeht. Drastisch zeigt sich diese Abkehr im Abschnitt „Von den Verächtern des Leibes“ in Nietzsches *Zarathustra*. Dort heißt es unter anderem: „Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“ Und: „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leib wohnt er, dein Leib ist er. Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiss denn, wozu der Leib gerade deine beste Weisheit nötig hat?“² Entscheidend ist, die verschlungenen, von paradoxen Wendungen volle Entwicklung weg von einer Philosophie des Geistes und der Seele hin zu einer Philosophie des Leibes – von Kant über Schopenhauer zu Nietzsche – nicht vorschnell mit der Idealismus/Materialismus-Kontroverse zu vermengen. Aus der Linie Hegel-Feuerbach-Marx ist, zumindest in Deutschland, keine Leibphilosophie

¹ Hadots Forschungen haben zumal im Windschatten Foucaults, als Ergänzung und Alternative, Anerkennung gefunden. Die Übersetzung von *Exercices spirituels et philosophie antique* ins Englische scheint insbesondere in den USA eine beachtliche Wirkung zu entfalten. Vgl. Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Oxford-Cambridge USA: Blackwell 1995.

² Nietzsche, KSA 4, 39 f.

hervorgegangen; die Ansätze, die sich dazu bei Adorno und Marcuse finden, sind dürftig. Apodiktisch heißt es in der *Dialektik der Aufklärung*: „die romantischen Versuche einer Renaissance des Leibes im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert idealisieren bloß ein Totes und Verstümmeltes.“¹ Als Warnung vor der Verklärung des Leibes hat diese Bemerkung ihren unveränderten Wert, andererseits zeugt sie jedoch von einer folgenreichen Verkenntung des theoretischen Potentials des Leibbegriffs. An vielen Stellen der *Negativen Dialektik* ist er präsent und wie zum Greifen nahe, verbleibt jedoch im Schatten einer materialistischen Dialektik, die den Schritt zu jener Differenzierung von Körper, Leib und Geist verhindert, mit der Philosophie des Leibes anhebt. Noch Adornos *Negative Dialektik* gestattet kein Drittes „zwischen“ den Polen und bleibt darin ganz traditionelle Philosophie. In der Auffassung des Leibes als einem Dritten, Mittleren, einem „Zwischen“ sind sich so unterschiedliche gegenwärtige Theoretiker einer Phänomenologie der Leiblichkeit wie Hermann Schmitz und Bernhard Waldenfels im Prinzip einig. Die Differenzen zwischen einer lebensphilosophisch und einer marxistisch geprägten Annäherung zeigen jedenfalls, dass innerhalb der Philosophie des Leibes alte Kontroversen verwandelt weitergeführt werden.² An dieser Stelle kann auf diese Differenzen nicht eingegangen werden, auch wenn es zu Verortung des Denkens von Gernot Böhme im Spannungsfeld von Kritischer Theorie, Phänomenologie und Lebensphilosophie aufschlussreich wäre.

Böhme hatte seine Abwendung von der leibfeindlichen Tradition philosophischer Lebensweise mit der weitreichenden These einer veränderten anthropologischen Konstellation des Menschen in der technischen Zivilisation gerechtfertigt.³ Ähnliche Überlegungen bei Foucault und Adorno hatten zu einer ersten Kritik an der Konzeption von Philosophie als Therapie der Leidenschaften geführt, deren zeitlose Wahrheit Hadot stillschweigend voraussetzt. Der Zusammenhang von Leib und technischer Zivilisation bei Böhme ist wichtig, weil er Nietzsches Wort: „Leib bin ich ganz und gar und Nichts ausserdem“ der Sphäre bloß ideengeschichtlichen Streits entreißt.⁴ Die „beste Weisheit“ jenes Verächters des Leibes, den Zarathustra als seinen Bruder anredet, erscheint ihm als „kleine Vernunft“ im Vergleich zur unbekannten Weisheit des Leibes als „großer Vernunft“: „Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.“⁵ Das

¹ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung* 248.

² Vgl. Bernhard Waldenfels' Kritik an Schmitz in *Das leibliche Selbst*, 267 ff und *Sinnesschwellen, Studien zur Phänomenologie des Fremden* 3, 42 ff.

³ Böhme, *Einführung in die Philosophie*, 171.

⁴ Zur Deutung jenes Nietzsche-Wortes vgl. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 246.

⁵ Nietzsche, KSA 4, 39.

geistige Ich, das so stolz war auf seine Unabhängigkeit vom leiblichen Selbst, erweist sich als abhängig von diesem: „Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens“.¹ Offenbar denkt auch Nietzsche hier im Schema des Dualismus von Leib und Seele, nur die Hierarchie hat sich verkehrt; es liegt nahe, darin nicht mehr als eine materialistische Kritik am Primat des Geistes zu sehen, dem einfach das Primat des Leibes entgegengesetzt wird. Das Wort vom „schaffenden Leib“ soll jedoch als Anstoß dienen, dem Zusammenhang von Nietzsches Begriff des Leibes und dessen „Ethos der Kreativität“² nachzugehen.

Wenn der Begriff des „Lebens“ bei Nietzsche auf Phänomene der Kreativität zielt³, so offenbar der des Leibes nicht minder: die positive Wertung des Lebens beginnt mit einer positiven Wertung des Leibes. Entsprechend gilt Nietzsche die allgemeine Verachtung des Lebens bloß als Verlängerung der Leibverachtung. Akzeptiert man diese zunächst lose Verbindung von Leiblichkeit und Kreativität, so liegt es nahe, den philosophischen Aufstieg von Leib einerseits und Kreativität andererseits im Zusammenhang mit Problemen der Moderne zu verstehen, die Böhme im Begriff „technischer Zivilisation“ vor Augen hat. Joas hatte „integrierter Kreativität“ aus der Krise einer auf Fortschritt vereidigten Moderne hervorgehen lassen, die somit lebensphilosophischem Irrationalismus dadurch entgeht, dass „das Wechselspiel vom Bewußtem und Unbewußtem, Rationalem und Irrationalem“⁴ konsequent darin aufgenommen wird. Während es im Sinne der Entgegensetzung von Leib und Geist naheliegt, den Leib dem Pol des Unbewussten und Irrationalen sowie den Geist demjenigen des Bewussten und Rationalen zuzuordnen, ist in der Auffassung von Leiblichkeit als einem Dritten die Möglichkeit angelegt, diesen als „Umschlagstelle“ zwischen den Polen anzusiedeln.⁵ Sah Joas die Bedeutung von Kreativität in der realen Chance, die in instrumentelles Berufsleben und expressives Privatleben gesplattene Lebensweise zu versöhnen, steht der Begriff des Leibes für die verwandte Suche nach einem Ausweg aus dem in allen Lebensbereichen institutionalisierten Cartesianismus. Joas' vom amerikanischen Pragmatismus inspirierte Theorie der Kreativität des Handelns läuft darauf hinaus, „für alles menschliche Handeln eine kreative Dimension zu behaupten“⁶; analog versteht Waldenfels Nietzsches „Leib bin ich ganz und gar“ als Behauptung, dass der Leib „in allem dabei“ sei.⁷ Der Leib hat, wie Waldenfels sagt, eine „zweideutige

¹ Nietzsche, KSA 4, 40.

² Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 186.

³ Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 186.

⁴ Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 186.

⁵ Zum Gedanken des Leibes als „Umschlagstelle“ vgl. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 246 ff.

⁶ Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 15.

⁷ Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 246.

Seinsweise“¹, die sich nach zwei Richtungen hin verabsolutieren lässt: als „Spiritualisierung“ hin auf eine „reines Geistwesen“, als „Naturalisierung“ hin auf ein „geistloses Körperding“.² Der cartesianische Dualismus spaltet den Leib in diese beiden Abstraktionen und bringt ihn damit zum Verschwinden. Obwohl Adorno keinen solchen Begriff des Leibes kennt, korrespondiert doch sein Modell des dialektischen Selbst mit dem leiblichen bei Waldenfels. Das dialektische Selbst ist Vermittlung der egalitären Extreme von Identität und Nichtidentität, von Geist und Natur; im leiblichen Selbst verschränken sich die keiner Hierarchisierung unterworfenen Bewegungstendenzen von Spiritualisierung und Naturalisierung.

Insofern der Böhmes Konzeption philosophischer Lebensweise leitende Begriff der Souveränität die Einübung „medialer Seinsweise“ beinhaltet, kann er als „Trivialisierung“ des Adornoschen Modells gelten. Böhmes philosophische Bemühung um Weisen des Leibseins wird somit als theoretisch kohärenter Gegenentwurf zur spirituellen Kultivierung bei Hadot erkennbar. Sofern Böhme der lebensphilosophischen Versuchung erliegt, die Hierarchie einfach umzukehren, um Leib und Natur gegen Vernunft und Geist auszuspielen, bleibt er allerdings verstrickt in das, was Adorno das Kantische Modell nennt.³ Durch Foucaults Schwanken zwischen einem spirituellen und einem leiblichen Modell der Kultivierung werden Böhmes Schriften für dessen Verständnis interessant. Es ist der explizite Anspruch, sich, „im Gegensatz zur Tradition“, um eine moderne philosophische Lebensweise zu bemühen, der mit Foucaults Absage an die Vorstellung einer Rückkehr zu den Alten korrespondiert, ohne sich ins Schema aufklärungsfeindlicher Vernunftkritik pressen zu lassen.⁴

Mediale Lebensweise

Böhme spricht wohl von Gut-Menschsein⁵, aber sofern dieses nicht ohne das Bemühen um Weisen des Leibseins denkbar ist, verweist es auf Tiersein-Können. In einer Passage, die zugleich kulturhistorisches Licht auf Adornos Wendung zum Gut-Tiersein wirft, heißt es:

¹ Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 254.

² Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 256.

³ Der Vorbehalte, die damit gegenüber Böhmes Leibbegriff vorgebracht werden, hat etwa Gisbert Hoffmann formuliert als Tendenz, einer „schlichten Unmittelbarkeit“ das Wort zu reden. Vgl. Gisbert Hoffmann, „Das menschliche Dasein als mediales“, in: Hauskeller u.a., *Naturerkenntnis und Natursein*, 338-354.

⁴ In Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne* werden Foucault und Böhme/Böhme gleichermaßen über den Kamm „radikaler Vernunftkritik“ geschert.

⁵ Böhme, *Ethik im Kontext*, 132 ff.

„Die Beziehung des Menschen zum Tier ist heute von anthropologischem Druck belastet. Wir haben gesehen, daß diese Situation zunächst nicht unmittelbar als Fortschritt anzusehen ist, sondern vielmehr als Ausdruck der Vollendung der Herrschaft des Menschen über das Tier. Gleichwohl liegt darin eine Chance. Da Tiere den Menschen nicht mehr bedrohen, bahnt sich langsam ein Verständnis an für das, was die Tiere eigentlich als sie selbst sind. Selbst eine mögliche Kommunikation mit den Tieren scheint nicht mehr ausgeschlossen. Es fragt sich nur, ob diese neue Achtung für das Tier nicht schon zu spät kommt. Das hängt davon ab, ob es dem Menschen gelingt, seine Beziehung zur Natur überhaupt grundsätzlich zu ändern. Voraussetzung dafür wäre auch eine Veränderung zu dem Anderen seiner selbst, wie er es als seinen Leib und sein Unbewußtes erfährt. Denn dieses sind ja auch Bereiche, die er als Tierheit verdrängt und unterdrückt hat. Ob es dem Menschen gelingt, die Natur als das Andere seiner selbst zu respektieren und sein zu lassen, zeigt sich zuallererst daran, ob er mit sich, insofern er nicht Herr seiner selbst ist, zu leben lernt.“¹

In diesen Bemerkungen zur veränderten Beziehung des Menschen zum Tier in der technischen Zivilisation klingt ein Problem des Zusammenhangs von Tierheit und Leiblichkeit an, das bei Böhme nicht selten in der Tendenz zur Verklärung des Leibes zum Anderen der Vernunft untergeht. Es fragt sich nämlich, ob Anerkennung des Leibes und Zulassung des „Anderen der Vernunft“ als veränderte Beziehung zur Tierheit im Menschen überhaupt „unmittelbar als Fortschritt anzusehen“ ist. Wäre sie nicht „als Ausdruck der Vollendung der Herrschaft des Menschen über das Tier“ zu betrachten, das Tier im Selbst? Damit ist der Verdacht formuliert, dass der philosophische Aufstieg von Leiblichkeit und Kreativität nicht nur Befreiung signalisiert, sondern auch eine Tendenz zur Totalisierung von Herrschaft, deren Ende sich noch keineswegs absehen lässt. Sofern die Menschheit eine Zukunft hat, dürfte auch die Differenzierung von Leib- und Lebenstechnik eine solche haben; die Entwicklung „from the Self-Made-Man to the Man-Made-Self“² steckt noch in ihren Anfängen. Das Motiv asketischer Kultivierung des Selbst verspricht mit der vorbehaltlosen Anerkennung des Menschen als Schöpfer, Künstler und Erfinder seiner selbst, nach mindestens zweitausendjähriger theoretischer und praktischer Vorübung, in neue Dimensionen vorzustößen. „Gleichwohl liegt darin eine Chance.“ Die Chancen dieser Entwicklung lassen sich jedoch nur bestimmen, wenn der Zusammenhang dieser Veränderungen im menschlichen Selbstverhältnis vor allem mit ökonomischen und technischen Entwicklungen nicht außer Acht gelassen wird.

Böhme spricht von Souveränität, Leibsein-Können und Kunst des Sichlassens prinzipiell vor dem Hintergrund einer „historischen Anthropologie“, die mit

¹ Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 249.

² Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 369.

gravierenden Veränderungen auch in der leiblichen Ökonomie der Menschen rechnet. Seine Konzeption philosophischer Lebensführung entfaltet Böhme deshalb in Auseinandersetzung mit der „Selbstkultivierung des Bürgers“¹, die im späten 18. Jahrhundert entstanden ist hat und die Kant nicht zuletzt in seinen theoretischen wie auch in seinen populärwissenschaftlichen Schriften, etwa der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, reflektiert hat. Ausgangspunkt der Kantischen Anthropologie war demnach die Frage, „in welcher Weise das Wissen, das der Mensch von sich selbst hat, zur Selbstbildung und zur Ausbildung, und das heißt zur Kultivierung des Umgangs zwischen den Menschen beitragen könne.“ Böhme schreibt weiter: „Es war die Frage für *mich*, in welcher Weise man heute dieses kantische Unternehmen wiederholen könne, und auf welche – gegenüber dem 18. Jahrhundert – erheblich gewandelte Bedürfnisstruktur man zu antworten habe.“² Diese Erneuerung des Kantischen Unternehmens bedeutet allerdings Anerkennung von dessen Leitmotiv: die Insistenz auf der Bedeutung von Erziehung und Kultivierung. Aber mit welchem Ziel, mit welcher Perspektive? Adornos bitteres Wort vom „Mißlingen der Kultur“³ wirkt in Böhmes Ausführungen nach. Zeigt sich nicht das Scheitern von „Kultivierung“ daran, „daß der Geist es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern“?⁴ Hat nicht eine Erneuerung des „Projekts Kultivierung“ mit der rigiden Priorisierung von Geist, Vernunft, Verstand und Bewusstsein zu brechen, also mit dem Modell der spirituellen Kultivierung? Hätte nicht eine erneuerte Kultivierung zu beginnen mit der Korrektur des Primats von Geist und Vernunft; mit der Perspektive, das Verhältnis von Identität und Nichtidentität in eine enthierarchisierte Balance von Differenz und Durchlässigkeit zu überführen? Schon für Kant war „das durch die Differenz bestimmte eigentliche Menschsein ein äußerst heikler Balanceakt, bedroht von den einen Seite durch den möglichen Rückfall in die Tierheit, von der anderen Seite durch das Versinken im Wahnsinn.“⁵ Böhme fasst Kants anthropologische Lehre in der Formulierung zusammen: „tätigsein und sich von der Tierheit absetzen, ohne dem Wahnsinn zu verfallen.“⁶ Auch für Böhme ist das eigentliche Menschsein ein heikler Balanceakt, jedoch mit merklich verschobenen Prioritäten. In Abgrenzung gegenüber der Kantischen „Autonomie“ wird Böhmes Konzeption von „Souveränität“ verständlich als Versuch, Tierheit in sich zuzulassen, ohne von Vernunft abzulassen. Leibsein zeigt sich als Aufgabe und

¹ Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 267.

² Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 267.

³ Adorno, ND 359 ff.

⁴ Adorno, ND 359; vgl. Böhme/Böhme, *Das Andere der Vernunft*, 11.

⁵ Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 276.

⁶ Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 276.

Leibsein-Können als paradoxe Übung im Spannungsfeld von Natur und Wissen. Im Unterschied also zum Modell des Aufstiegs von der Trübheit der Leidenschaften zur Klarheit des Bewusstseins, steht Souveränität somit für eine mediale Lebensweise, in der es gilt aufsteigende und absteigende Tendenz zu vermitteln. Während in der Terminologie progressiver Aufklärung und Bewusstmachung des Selbst das Verhältnis von Emanzipation zu Bewusstheit und Regression ins Leibsein einer unzweifelhaften Wertung unterliegen, wird die gelingende Vermittlung der Tendenzen nun zum Ideal von Selbstkultivierung.

Bisher scheint kein Versuch gemacht worden zu sein, die Verschiebung von einer Philosophie des Geistes zu einer Philosophie des Leibes begriffshistorisch zu analysieren, das heißt der Verflechtung von begrifflichen und gesellschaftlichen Veränderungen konsequent nachzugehen. Auffällig ist jedenfalls die Korrespondenz von philosophischer Tendenz zur Enthierarchisierung der menschlichen Vermögen und Gleichberechtigung der Geschlechter. In beiden walten historische Kämpfe, deren Ausgang nicht absehbar ist, denen jedoch eine mächtige Eigendynamik innewohnt. Bemerkungen von Böhme zur Männlichkeit zeigen in welchem Maße die obigen Überlegungen konterkariert werden von einer „Anerkennung des Anderen“, die offensichtlich noch im Rahmen hierarchischer Komplementarität gedacht ist. Es zeigt sich eine charakteristische Unentschiedenheit. Böhme schreibt: „Ich jedenfalls würde heute sagen, daß es sich für den Mann lohnt, die verdrängten Seiten, also Gefühl, Dasein, Leib zu erobern, allerdings erst vom Standpunkt einer schon gefestigten Männlichkeit.“¹ Männlichkeit wäre demnach quasi naturalistisch fixiert auf Selbstbeherrschung, nach deren „Vollendung“ die „Eroberung“ des Anderen erfolgen kann. Anschaulicher lässt sich der Verdacht kaum bestätigen, dass solche „Anerkennung“ mit der Tendenz zur Totalisierung von Herrschaft einhergeht. Andererseits gelten Böhme „Männlichkeit und Weiblichkeit als kulturelle Muster der Selbststilisierung“², womit die so substantialistische wie hierarchische Verteilung der menschlichen Vermögen auf Mann und Frau fällt und diese für Kultivierung frei werden.

Bei Kant findet sich einerseits die Anstrengung, das Schema des gesellschaftlich sedimentierten Dualismus weiter zu verfestigen, andererseits aber steht seine Ästhetik in denkwürdigstem Kontrast zur Dominanz des Verstandes in der *Kritik der reinen Vernunft* und zur Dominanz der Vernunft in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Eine Bemerkung von Gilles Deleuze über die *Kritik der Urteilskraft* verdeutlicht die Tragweite dieses Sachverhalts:

¹ Böhme, *Briefe an meine Töchter*, 92.

² Böhme, *Briefe an meine Töchter*, 93.

„Aber siehe da, Kant, als er ein Alter erreicht hat, in dem die großen Autoren sich selten erneuern, stößt sich an einem Problem, das ihn zu einer außergewöhnlichen Unternehmung hinreißen wird: Wenn die Vermögen in veränderbare, aber durch das eine oder andere von ihnen geregelte Beziehungen treten können, müssen sie alle zusammen zu freien Beziehungen *ohne Regeln* fähig sein, in denen jedes an seine Grenze geht, und dennoch seine Möglichkeit zu einer Art von Harmonie mit den anderen zeigt... Das wird die *Kritik der Urteilskraft* als Gründung der Romantik sein.“¹

Solche „Harmonie“ versteht Deleuze als eine kampfgefüllte, eine konfliktreiche Harmonie, in der „die verschiedenen Vermögen derart spielen, daß sie sich einander wie Kämpfer widersetzen, eine das andere an sein Maximum oder seine Grenze stößt“.² Und mit einem Gewaltstreich erzeugt Deleuze aus der Kantischen Philosophie die Philosophie der Zukunft:

„Die Vermögen bieten sich die Stirn, jedes an seiner eigenen Grenze, und finden ihren Einklang in einem fundamentalen Mißklang: ein disharmonischer Einklang, das ist die große Entdeckung der *Kritik der Urteilskraft*, des letzten kantischen Umsturzes. Die Trennung, die vereinigte, war das erste Thema Kants, in der *Kritik der reinen Vernunft*. Aber am Ende entdeckte er den Mißklang, der den Einklang erzeugt. Eine entregelte Übung aller Vermögen, die die zukünftige Philosophie bestimmen wird.“³

In diesen Sätzen, geht es Deleuze ausdrücklich darum zu bestimmen, was Kant für Gegenwart und Zukunft hinterlassen hat. Inwiefern vermag jedoch das in der Ästhetik vorgebildete „freie“ Verhältnis der Vermögen das Schema autoritärer Anerkennung zu verändern, statt bloß als ästhetizistische Verklärung einer in ihrer Substanz unangetasteten Herrschaft zu dienen? Das ist eine Frage, die im Zentrum von Philosophie des Leibes steht. Die „entregelte Übung aller Vermögen“ tendiert bei Deleuze dazu, von einer avantgardistischen Utopie „anarchischer Harmonie“ in „anarchischen Liberalismus“ umzukippen. Solche „Übung“ wird sodann zur entfesselten Konkurrenz der Vermögen, die im Zuge ihrer Enthierarchisierung in ein kämpferisches Verhältnis wechselseitiger Aufstachelung treten. Kreativität, so verstanden, ist „furchtbarer Kampf“ der Vermögen (Deleuze), die sich wechselseitig zu Intensivierung und Steigerung reizen. Sie entspringt der Enthierarchisierung des Verhältnisses von Verstand, Vernunft und Einbildungskraft, wobei insbesondere die von Kant in der Ästhetik zugelassene, ansonsten aber geringgeachtete, wenn nicht geradezu verdrängte Einbildungskraft gewinnt. Vor allem um die Kontrolle dieses so produktiven wie beunruhigenden Vermögens hat

¹ Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 15.

² Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 16.

³ Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 17.

sich Kant gesorgt.¹ Insoweit für Kant Kultivierung der Einbildungskraft auf Bezähmung abzielt und jener bestenfalls in den schönen Künsten eine wohl eingehegte Spielwiese zugestanden wird, bleibt er innerhalb des im Zeichen souveräner Vernunft stehenden Modells spiritueller Kultivierung. Dieses setzt menschlicher Kreativität vergleichsweise strikte Grenzen. Mit der Rede von einem Modell leiblicher Kultivierung wird versucht jener historischen Dynamik gerecht zu werden, durch die auf individueller Ebene Kreativität freigesetzt wird. Einbildungskraft und Ästhetik, Leib und Triebenergie gewinnen in einer Weise an Bedeutung, welche die bei Kant dominante Hierarchie der Vermögen sprengt und darüber hinaus die lange Tradition philosophischer Orientierung am Vernunftmenschen beisspiellos in Frage stellt. Die Vernunftphilosophie hat auf diese Herausforderung erfolgreich mit Konzeptionen „erweiterter Vernunft“ reagiert. Der Begriff des Leibes scheint jedoch über solche Modifikationen des alten Schemas hinauszudrängen und eine zentrale Position zwischen Vernunft und Körperlichkeit zu beanspruchen, ohne eine neue Hierarchie zu etablieren. Der Leib wird zu einem Kraftzentrum, dem, um in der traditionellen Topologie zu sprechen, die aufsteigende Bewegung leiblicher Emanzipation und die absteigende Bewegung leiblicher Regression entspringt.

Insbesondere wenn (mit Böhme) davon ausgegangen wird, dass der primäre Gegenstand von Ästhetik die zwischen Dinglichem und Undinglichem situierten „Atmosphären“ sind, begegnen sich Leibtheorie und Ästhetik im Begriff des Zwischen. Leibliche Kultivierung wäre somit vorläufig als Einübung in „mediale Seinsweisen“ bestimmbar, als Kultivierung einer in ihrer Bewegungsfähigkeit nach „oben“ wie nach „unten“ gleichermaßen freien Zwischenexistenz. Sofort schließt sich die Frage an, ob solche Kultivierung nicht notwendig zum „furchtbaren Kampf“ der Vermögen führt, der wohl kreativ, aber nicht minder destruktiv wäre. Lässt sich im Modell leiblicher Kultivierung „Mäßigung“ denken?

Souveränität und Selbstbegrenzung

In Hadots Modell spiritueller Kultivierung sind existentielle und moralische Aspekte eng verflochten. Ohne dass, wie Hadot betont, die existentiellen auf die moralischen reduziert werden können, ist in die existentielle Bewusstmachung des Selbst als Rationalisierung doch eine eindeutige normative Tendenz eingelassen. Diesem historisch so machtvollen wie variantenreichen Modell stehen auf Seiten des leiborientierten Alternativmodells zweifellos stark ausgebildete

¹ Böhme/Böhme, *Das Andere der Vernunft*, 235 ff.

„existentielle“ Aspekte gegenüber, unklar ist jedoch inwiefern es auch als Alternative gedacht werden kann. Vor dem Hintergrund dieser Unklarheit entstehen Bestrebungen, das Leibmodell durch Anleihen beim spirituellen abzumildern und die Tendenz zur Enthierarchisierung in ethischer Absicht zu bremsen oder gar rückgängig zu machen. Ambivalenzen in Böhmes Konzeption von „Souveränität“ und Foucaults von „Selbstbemeisterung“ lassen sich durch ein solches Schwanken erklären.

Böhme bestimmt seinen Leitbegriff der Souveränität einerseits gegen dessen Bedeutung bei Bataille, andererseits gegen den Kantischen der Autonomie. „Der autonome Mensch ist nicht souverän“, heißt es gegen Kant.¹ Ebenso wenig jedoch der souveräne Mensch bei Bataille, für den Souveränität die Fähigkeit zu Überschreitung der Grenzen von Vernunft und zu Exzess bedeutet. Batailles Lehre eines gewissermaßen exzessiv gesteigerten Leibsein-Könnens, so Böhme, zehrt „von den Resten viktorianischer Moral“² und zeuge daher nicht von eigentlicher Souveränität. Als definitorische Näherung an das, was Böhme als Souveränität vorschwebt, mag eine Formulierung aus dem Buch *Der Typ Sokrates* gelten: Souveränität wäre demnach „eine empfindliche Balance zwischen dem entschiedenen Willen, das eigene Dasein selbst zu übernehmen und der Anerkennung von Abhängigkeiten.“³

Böhmes Beschreibung des Typ Sokrates ist ambivalent. Einerseits heißt es im Sinne des Odysseus-Kapitels der *Dialektik der Aufklärung*:

„Der Vernunftmensch, der mit Sokrates/Odysseus stolz sein Haupt erhebt, ist noch nicht der wahrhaft souveräne Mensch. Odysseus kann es sich nicht erlauben, sich auch auf das Andere seiner selbst einzulassen, nur gefesselt und aus der Distanz vernimmt er noch den Gesang der Sirenen. Das Gutsein des Vernunftmenschen beruht auf innerer Repression und Ausgrenzung.“⁴

Der Typ Sokrates gilt als „anthropologischer Zustand, der durch Bewusstheit organisiert ist“. Sodann wird jedoch behauptet, „daß gerade der Bewußte besonders sensibel ist für das Nichtselbst, das zu eigenem Dasein gehört. Gerade er entdeckt es als solches, nämlich als Grenzen der Selbstaneignung, als Residuum der Verfügbarkeit des eignen Daseins.“⁵ Vor diesem Hintergrund erfolgt die Abgrenzung des Typ Sokrates gegenüber dem Typ Kant:

„Sokrates wäre nicht der Bewußte, wenn bei ihm die Selbstsorge in die Leugnung des Anderen

¹ Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 279.

² Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 305.

³ Böhme, *Der Typ Sokrates*, 158.

⁴ Böhme, *Der Typ Sokrates*, S. 100.

⁵ Böhme, *Der Typ Sokrates*, 163

selbst umschlagen würde. In der Tat hat er versucht, durch seine Förderung des Logos das Irrationale soweit wie möglich zurückzudrängen. Wo aber er auf Grenzen dieses Programms stieß, hat er lieber Formen des Umgangs mit dem Irrationalen entwickelt, anstatt es zu leugnen.“¹

Dass Kant das Andere leugne und ausgrenze, ist die leitende These von *Das Andere der Vernunft*. Die Unterscheidung zwischen einer Vernunft, welche „Formen des Umgangs mit dem Irrationalen entwickelt“ und einer, welche das Irrationale „leugnet“ findet sich jedoch auch schon dort in der Unterscheidung einer „absoluten Souveränität der Vernunft“² Kantischen Typs und einer „neuen Souveränität“, die geprägt sein soll von „einem Selbstverständnis der Vernunft, die weiß, daß sie nicht das Ganze ist. Die Anerkennung des Anderen der Vernunft muß ihre Realisierung in der Entwicklung neuer, angstfreier Umgangsformen mit der Natur, dem Leib, der Phantasie finden, in einer neuen Kultur.“³ Mit weniger Pathos, in der Sache aber unverändert die Position in *Der Typ Sokrates*. Nur dass sich die „neue Souveränität“ nun als alt erweist und die sokratische Selbstsorge als Modell einer „neuen Kultur“ in der Antike: „Auch im Verhältnis zum Irrationalen bleibt Sokrates er selbst, er zeigt auch hierin seine Bewusstheit, das Wissen um sich selbst und seine Grenzen. Aufmerksam, ironisch und spielerisch, zugleich aber auch ganz ernst, souverän geht er um mit dem Anderen seiner selbst.“⁴

Es wird zu zeigen sein, dass Foucaults Bewegung von der Kritik am Kantischen Modell hin zum verhaltenen Lob auf die antike Lebenskunst dieser Bewegung von Kant zu Sokrates ähnelt, nur dass bei Foucault das Verhältnis von Selbstbemeisterung und Selbstüberschreitung sich extremistischer vollzieht. In *Der Typ Sokrates* ist Böhme sicherlich nicht ob der Einsicht in die Paradoxie der „ästhetischen, leibzentrierten Erfahrung einer dezentrierten Subjektivität“⁵ einerseits und ob der Selbstwidersprüchlichkeit einer radikalen Vernunftkritik andererseits von der Subjekt- und Vernunftkritik abgekommen. Eher findet die Suche nach einer alternativen Konzeption von Subjekt und Vernunft nun einen positiven Ausdruck. Dabei wird das Motiv der „Anerkennung des Anderen“ präzisiert als Anerkennung der eigenen Grenzen. Als Souveränität im Umgang mit dem Anderen seiner selbst zeigt sich neben Selbstüberschreitung auch Selbstbegrenzung, nämlich als Wissen um die Grenzen des eigenen Wissens, um die Grenzen der Bewusstmachung des Selbst. Gerade „der Bewusste“ gilt Böhme als fähig zur Kunst des Lassens und Leibsein-Können, denn er ist „besonders

¹ Böhme, *Der Typ Sokrates*, 163 f.

² Böhme/Böhme, *Das Andere der Vernunft*, 19.

³ Böhme/Böhme, *Das Andere der Vernunft*, 23.

⁴ Böhme, *Der Typ Sokrates*, 168.

⁵ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 360.

sensibel für das Nichtselbst, das zum eigenen Dasein gehört“.

Die „entregelte Übung aller Vermögen“, die Deleuze als philosophische Perspektive der Kantischen Ästhetik abgewonnen hatte, scheint damit in weite Ferne gerückt zu sein. Weit eher klingt die Rede von der Anerkennung der Grenzen der eigenen Bewusstheit und von einem Selbstverständnis der Vernunft, die weiß, dass sie nicht das Ganze ist, nach dem Kant der *Kritik der reinen Vernunft*. In *Das Andere der Vernunft* wird jene Ambivalenz der Kantischen Philosophie, an die bei der Erörterung von Adornos Kant-Kritik erinnert worden ist, fast vollständig unterschlagen. Vergessen wird, dass die *Kritik der reinen Vernunft* „nicht nur den Höhepunkt eines ungetrübten Rationalismus darstellt, sondern gerade einer Vernunft, die ihre Grenzen nicht mehr kennt und von ihrer Beschränktheit nichts weiß, die letzte Stunde ankündigt.“¹ Für Böhmes Kontrast von Sokrates und Kant spricht, dass der „Typ Sokrates“, vereint, was im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts offenbar nur gespalten in Kantianismus und Frühromantik sich Ausdruck zu verschaffen vermochte: rationalen Ernst und provokative Ironie. Und doch erweist sich Kant gerade in seiner „abstrakten Lebensführung einer hypochondrischen, schrullenhaften, immobilen Gelehrtenexistenz“, als die *Das Andere der Vernunft* Kant laut Habermas schildert², eben auch als die befremdliche, sonderliche, unangepasste, paradoxe und absurde Existenz, als die Böhme Sokrates charakterisiert hatte. Wenn Adorno von Kants Redlichkeit spricht, dann hat er jenen Kant vor Augen, der, ganz das Gegenteil eines zwanghaften, autoritären Charakters, die Fähigkeit hatte offenbare Widersprüche und Unvereinbares schroff aufeinander folgen zu lassen und durch seine Existenz System und Fragment, Identität und Nichtidentität zusammenzuhalten. Für Kants Werk gilt vielleicht in noch eklatanterer Weise als für Foucault, dass sich weder Person noch Werk auf die Begriffe von Identität und kohärenter Entwicklung bringen lassen. Spricht Deleuze von einer Bewegung durch kreative Krisen bei Foucault, so zeigt Kant sich in den Bemerkungen zur *Kritik der Urteilkraft* als Beispiel einer Existenz, in der Selbstbemeisterung und Selbsterneuerung sich nicht ausschließen. Anders ist kaum zu erklären, dass das Kantische Werk seit über zweihundert Jahren zu einer der unerschöpflichsten Werkzeugkisten der modernen Philosophie werden konnte, aus der sich einander ausschließende und bekämpfende Richtungen gleichermaßen bedient haben.

Foucault selber hat im späten Text über „Was ist Aufklärung?“ Kant als Pionier der „Haltung der Modernität“³ und sozusagen als philosophischen Bruder anerkannt. Foucault spricht von „Grenzhaltung“ als einem philosophischem Ethos;

¹ Manfred Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik* 9.

² Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne* 352.

³ Foucault, DE IV, 575; dt. Erdmann et al, *Ethos der Moderne*, 48.

von der Aufgabe einer „Arbeit an unseren Grenzen“¹ und wird dabei der doppelten Bedeutung von „Grenze“ auf der Ebene des Selbst zweifellos inne: notwendige Begrenzung und mögliche Überschreitung. Aber in diesem Text zeigt sich eine für das Spätwerk Foucaults paradigmatische Priorität im Verhältnis von Selbstbegrenzung und Selbstüberschreitung. Als Begrenzung gilt ihm die Negativität des Gegebenen, als Überschreitung die Positivität der Befreiung. Begrenzung steht für die „Ordnung der Dinge“, die es zu sabotieren gilt.² Der Kantische Kritizismus wird verstanden als Erkenntnis und Anerkenntnis einer Grenze, die nicht nur gezogen wird, sondern die es auch zu achten gilt als etwas, das nicht überschritten werden darf. Demgegenüber das Pathos der Grenzüberschreitung bei Foucault: heroische Ironie und „permanente Kreation unserer selbst in unserer Autonomie“³. Offenbar wirkt in solcher „Autonomie“ die Bataillesche „Souveränität“ als Grenzüberschreitung nach. Anders gesagt: bei Foucault hat die aktivistische Baudelaire'sche Modernität eindeutig das Übergewicht über die „gelassenere“ Proustsche.

In Böhmes Konzeption von Souveränität findet sich die Doppelstruktur von Selbstbegrenzung und Selbstüberschreitung egalitärer ausgearbeitet. Die Anerkennung der Grenze wird verstanden als Umgang mit dem Anderen seiner selbst, der von besonderer Sensibilität für etwas zeugt, das als Unverfügbares „zum eigenen Dasein gehört“. Damit nähert sich Böhme und darin liegt ein entscheidender Unterschied zu Foucault, einer positiven Wertung der Kantischen Grenzziehung, auf der bereits Adorno, gegen die Kant-Kritiker, insistiert hat:

„In dem angeblichen Fehler der Kantischen Apologie des Dings an sich, den die Konsequenzlogik seit Maimon so triumphal beweisen konnte, überlebt in Kant die Erinnerung an das gegen die Konsequenzlogik widerspenstige Moment, die Nichtidentität. Darum hat er, der die Konsequenz seiner Kritiker gewiß nicht verkannte, gegen diese protestiert und sich lieber des Dogmatismus überführen lassen als die Identität zu verabsolutieren, deren eigenem Sinn, wie Hegel rasch genug erkannte, die Beziehung auf ein Nichtidentisches unabdingbar ist. Die Konstruktion von Ding an sich und intelligiblem Charakter ist die eines Nichtidentischen als der Bedingung der Möglichkeit von Identifikation, aber auch die dessen, was der kategorialen Identifizierung entslüpft.“⁴

Adorno sucht das Motiv einer Anerkennung der Nichtidentität bei Kant zu wahren⁵, um desto entschiedener zu kritisieren, Kant habe „in der Bestimmung des

¹ Foucault, DE IV 578; dt. 53.

² Vgl. Waldenfels, *Die Vielstimmigkeit der Rede*, 188.

³ Foucault, DE IV 573, dt. 47.

⁴ Adorno, ND 286.

⁵ Vgl. auch Adorno, *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, 354.

Dinges an sich als des intelligiblen Wesens, Transzendenz zwar als Nichtidentisches konzipiert, aber mit dem absoluten Subjekt gleichgesetzt, vorm Identitätsprinzip doch noch sich gebeugt.“¹ Damit hat Kant eben jenen Austrag der Dialektik von Identität und Nichtidentität verfehlt, der Adorno im Motiv von der opferlosen Nichtidentität des Subjekts vorschwebt.² Gegenüber dem romantischen Impuls, den jede Grenze bloß als zu überschreitendes reizt und in der das Andere tendenziell zu etwas wird, was es zu erobern und sich zuzueignen gilt, betont Adorno die Bedeutung von Grenzen als Achtung für die der Identifizierung entschlüpfende Widerspenstigkeit des Nichtidentischen. Solche Anerkennung als „Achtung“ des Anderen ist nicht auf affirmative Anerkennung zu reduzieren, unter deren Deckmantel Abhängigkeit und Herrschaft verlängert wird.³

Gelassenheit und Widerstand

Die Behauptung, dass „gerade der Bewusste besonders sensibel ist für das Nichtselbst“ korrespondiert mit Adornos Kant-Deutung, als einerseits darin die Kantische Selbstbegrenzung des Wissens gegen die imperialistische Tendenz der unsensiblen Grenzüberschreiter gewahrt wird, andererseits jedoch „Transzendenz“ nicht intelligiblen, sondern leiblichen Charakters ist. Das zeigt sich am deutlichsten daran, dass an die Stelle des Ideals intelligibler Gegenwart, das Hadot noch als höchste Weisheit ehrt, das Ideal einer leiblichen Gegenwart tritt, für die eine Spannung von Gelassenheit und Widerstand charakteristisch ist. Mit Gelassenheit bezeichnet Böhme den positiven Aspekt von Selbstbegrenzung innerhalb von Souveränität, verstanden als empfindliche Balance von Selbstbegrenzung und Selbstüberschreitung. Gelassenheit als Kunst des Sichlassens, als „Leibsein-Können“ ist eine „paradoxe Form des Könnens, nämlich ein Können, das keine Aktivität ist, sondern vielmehr ein Herunterspielen von Aktivität und ein Sichenthalten“.⁴ In der Grenzmetaphorik gesprochen, bedeutet Gelassenheit, sich der Grenzüberschreitung zu enthalten und statt dessen, das Andere herüberkommen und geschehen zu lassen.

Die damit verbundene leibliche Erfahrung ist aber weniger eine natürliche als eine kulturelle. Mit einer Bemerkung Adornos über Valéry (und über sich selbst) zu sprechen: „Wie er das Unmittelbare als vermittelt durchschaut, so ist er offen fürs

¹ Adorno, ND 398.

² Adorno, ND 277.

³ Vgl. Düttmann, *Zwischen den Kulturen*, 189.

⁴ Böhme, *Einführung in die Philosophie*, 175.

Unmittelbare als telos der Vermittlung. Das ist ihm Kultur.“¹ Adorno unterscheidet zwischen „Mimesis unmittelbar“ und verwandelter Mimesis², ebenso Böhme zwischen unmittelbarem Leib und verwandeltem Leib, zwischen naiver Unmittelbarkeit und neuer Unmittelbarkeit, die durch Wissen und Technik hindurchgegangen ist. Wissen und Technik können somit als Bedingungen der Möglichkeit von lebendiger Erfahrung gelten, ohne dass diese sich darin erschöpfte. Böhmes Rede von technischer Zivilisation und Kultur des Leibes erinnert an den alten, so deutschen wie desavouierten, Gegensatz von Zivilisation und Kultur, aber Böhmes entscheidende Wendung gegen lebensphilosophische Versuchungen scheint eher zur Auffassung von Kultur als einem Dritten zwischen Zivilisation und Natur zu führen. Damit scheint er sich einer Konzeption des Leibes als Zwischen von instrumenteller Technik und unmittelbarer Natur anzunähern. Diese Konzeption ist indes, wie bei Adorno, begrifflich instabil. Der Begriff des Leibes bei Böhme schwankt in einer weit eher impliziten als expliziten Ambivalenz zwischen bloßer Natur (Leib als Natur, die wir selbst sind) und zweiter Natur (Leib als telos von Kultivierung durch Wissen und Technik hindurch). Ähnlich schwankt Nichtidentität bei Adorno zwischen der bloßen Immanenz roher Natur und der Transzendenz utopischer Natur. Bei Böhme erklärt sich die Ambivalenz des Leibbegriffs aus dem Aufeinanderprallen von phänomenologischen und lebensphilosophischen Theorien, insbesondere des lebensphilosophischen Urgesteins in Form der Leibphänomenologie von Hermann Schmitz und einer im Umkreis von Kritischer Theorie und Systemtheorie gebildeten Theorie der technischen und wissenschaftlichen Zivilisation.

Es ist an dieser Stelle unmöglich, Böhmes in die Anfänge seines Denkens zurückreichende, sehr selektive Schmitz-Rezeption nachzuzeichnen. Im Lichte von Schmitz' Buch *Adolf Hitler in der Geschichte*, in dem die Kritik an der Person Hitlers mit unverhohlener Sympathie für die faschistische Bewegung einhergeht, zeigen sich die Mängel von dessen Theoriebildung, von denen auch zentrale Begriffe wie Leib, Atmosphäre, Gegenwart und Situation gezeichnet sind. Es wäre aber nicht damit getan, den Schmitzschen Einfluss in Böhmes Leibbegriff zu revidieren, indem dieser etwa durch den von Waldenfels weiterentwickelten Leibbegriff Merleau-Pontys ersetzt würde. Waldenfels' Kritik an der vom eigenleiblichen Spüren ausgehenden Schmitzschen Leibtheorie, für ihn geprägt von „falscher Romantik“ und naiver Unmittelbarkeit, ist im Prinzip zuzustimmen. Schmitz' Denken läuft hinaus auf Philosophie des Leibes als neuer *prima philosophia*; sein Begriff des Leibes ist so ahistorisch wie nur der alte der Seele, so dass zuweilen der Verdacht entsteht, es handle sich bloß um einen anderen Namen für dieselbe Sache.

¹ Adorno, Valéry's Abweichungen, GS 11, 163.

² Adorno, ÄT 489.

Andererseits hat sich gerade die Schmitzsche Differenz von Leib und Körper, die Waldenfels kritisiert¹, als für Böhme außerordentlich fruchtbar erwiesen, allerdings in einem von Schmitz signifikant abweichenden Sinne. Die Differenz von Leib und Körper wird bei Böhme nicht konsequent durchgehalten; der Leib gleitet immer wieder ins Sinnliche ab. Sofern jedoch das Motiv des leiblichen Spürens entfaltet wird, macht sich deutlich die Tendenz bemerkbar, dessen ahistorischen Charakter aufzugeben. Das erweist sich anhand des zentralen Begriffs von Böhmes „neuer Ästhetik“, demjenigen der Atmosphäre. Atmosphären sind Gefühlskräfte, die Böhme zwar nicht direkt auf das leibliche Spüren beziehen will², deren Wahrnehmung er gleichwohl versteht als ein Gespür für die eigene Befindlichkeit in einer Umgebung; mit ihnen umgehen zu lernen, ist eine wichtige Übung in Gelassenheit. Atmosphären sind jedoch insofern historisch als sie der Gestaltung und Kultivierung durch Wissen und Technik zugänglich sind. Bezeichnenderweise kritisiert Schmitz diese Historisierung eines zentralen Begriffs seiner Phänomenologie und weigert sich „ein direktes Machen von Atmosphären gelten zu lassen“³.

Anbetracht der in Böhmes Schriften eher beiläufig eingestreuten Kritik an Schmitz könnte man meinen, es handle sich bloß um Nuancen. Wenn auch Böhme Kritik scheinbar implizit, gleichsam schlafwandlerisch äußert und eine ausführliche Erörterung der Differenzen fehlt, sind diese doch systematischer Art. Schmitz meint mit seiner vom ursprünglichen Betroffensein ausgehenden Leibkonzeption eine seit Demokrit und Platon im Prinzip nur variierte philosophische Weltdeutung umzuwälzen. Er scheint davon auszugehen, dass sich damit nun eine lange verkannte und verdrängte philosophische Wahrheit durchsetzt. In gewisser Hinsicht geht auch der hier vorgeschlagene Ansatz einer Geschichte der Selbstkultivierung mit der leitenden Differenz von spiritueller und leiblicher Kultivierung von einer Revolution des menschlichen Selbstverhältnisses aus, durch die, mit Nietzsche zu sprechen, der Gedanke des Leibes an die Stelle der alten „Seele“ rückt. Während Schmitz den Sieg der anthropologischen Konzeption Platons durchaus realistisch auf deren Vorteile für menschliche Selbst- und Weltbemächtigung zurückführt⁴, fehlt jedoch für die von ihm selbst betriebene „neue Aufklärung“, mit der er das menschliche Selbstverständnis an eine „neue Wende“ gelangt sieht⁵ eine vergleichbare Deutung. Warum erscheint der Leib als „ein erstaunlicherer Gedanke

¹ Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 280 ff.

² Böhme, *Atmosphäre*, 96.

³ Hermann Schmitz, „Situationen und Atmosphären“, in: Hauskeller et al (Hg.), *Naturerkenntnis und Natursein*, 180.

⁴ Schmitz, *System der Philosophie* III.2, 19.

⁵ Schmitz, *System der Philosophie*, III.2, XIV

als die alte „Seele““?¹

An dieser Stelle setzt Böhmes Theorie der technischen Zivilisation an. In ihr wird die „Möglichkeit einer Wiederentdeckung des menschlichen Leibes“ als Aspekt und als Gegenspieler des wissenschaftlich-technischen Fortschritts gedeutet. Als Aspekt der technischen Zivilisation hat der Leib selbst eine „Technostruktur“² und wird nun innerhalb dieser im doppelten Sinne „freigesetzt“. Indem er, wie Böhme meint, von der technischen Zivilisation „überflüssig“ gemacht wird, eröffnen sich für ihn neue Freiheiten der Entfaltung.³ Damit ergibt sich die Möglichkeit, dass von der technischen Zivilisation Hervorgebrachtes sich gegen diese wendet. Böhmes Variante der Genese moderner Schizophrenie reflektiert sich in seiner Definition von technischer Zivilisation als Trennung von zweckrationalem Handeln und Lebensvollzug. Gegen das Selbstverständnis von „Gegenkulturen, alternativen Kulturen, von esoterischen und therapeutischen Praktiken, von Meditation und Ritualen und dergleichen (...) als Gegenspieler der technischen Zivilisation“⁴ sieht Böhme die Eigentümlichkeit seiner Konzeption darin, die getrennten Momente als zwei Seiten einer janusköpfigen technischen Zivilisation zur Geltung zu bringen. Strenggenommen bedeutet dies, dass der Leib auch in einem sehr spezifischen Sinne eine „Technostruktur“ hat. Der Leib ist nicht unmittelbar gegeben oder zugänglich, sondern nur durch Techniken und Praktiken der Leibübung hindurch⁵, ja es fragt sich, inwiefern er überhaupt mehr ist als diese Leibtechniken. Muss nicht, wer behauptet, der Leib gehe nicht in Techniken und Praktiken auf, doch wieder einen substantialistischen Leibbegriff voraussetzen? Muss nicht die Auffassung, welche den Leib auf die Techniken des Umgangs mit ihm reduziert, das Moment zweckrationalen, strategischen Handelns verabsolutieren?

In der Ambivalenz der technischen Zivilisation liegt eine doppelte Tendenz zur totalistischen Auflösung einer Trennung, die subjektiv als Leiden an einer Gespaltenheit des Lebens erfahren wird. Zur Verabsolutierung des Strategischen tendiert Foucaults Konzeption der Selbsttechniken, in der er sich bemüht, aus strategischen Kämpfen und agonistisch Machtbeziehungen Freiheit hervorgehen zu lassen. Für diese Konzeption spricht ihre anti-substantialistische Konsequenz. Strikt konstruktivistisch sucht die Konzeption permanenter Kreation und Konstruktion des Selbst, auf jede Annahme einer menschlichen „Natur“ zu verzichten. Unschwer erklärt sich von daher Foucaults Misstrauen gegen den

¹ Nietzsche, KSA 11, 565.

² Zum Begriff der Technostruktur vgl. Böhme, *Am Ende des Baconschen Zeitalters*, 465 ff.

³ Böhme, *Am Ende des Baconschen Zeitalters*, 474.

⁴ Böhme, *Am Ende des Baconschen Zeitalters*, 475.

⁵ Vgl. Böhme, *Einführung in die Philosophie*, 174.

phänomenologischen Leibbegriff, aber auch die Korrespondenzen mit dem konstruktivistischen Feminismus.¹ Der Preis für diese Konsequenz ist hoch. Mit dem Verzicht auf „Natur“ bricht auch die Möglichkeit der Unterscheidung von Zivilisation und Kultur, Technik und Kunst, Lebenstechnik und Lebenskunst zusammen. In seinem durchweg diffusen Gebrauch der Worte Technik und Kunst, der sich auf die Ambivalenz des griechischen *téchne* stützt, wird der Unterschied einerseits überspielt, andererseits evoziert. Foucaults Konzeption der Selbstübung lebt geradezu vom suggestiven Spiel mit der Zweideutigkeit, dass Lebenskunst sich nicht in Lebenstechnik erschöpft, um beide jedoch andererseits als Synonyme für ein und dieselbe Sache zu behandeln. In diesem Sinne kann Foucault in einem Atemzug von „Ästhetik der Existenz“ und „Technologie des Selbst“ sprechen. Er zehrt von verblappendem Geniekult und Künstlermetaphysik, denen er gleichzeitig den Garaus bereitet. Immerhin schafft Foucault sich damit die Möglichkeit, eine antiromantische Lebenskunst zu denken, eine, die nicht im naiven Gegensatz zu Wissen und Technik steht und in einmaliger Weise offen ist für Aktualisierungen. Andererseits drohen instrumentelles und kreatives Handeln ständig ineinzufallen, mit der Folge, dass Lebenskunst völlig von Lebenstechnik aufgesogen und Kreativität zur Verlängerung oder Erweiterung instrumenteller Rationalität wird. Böhmes Bemühung um Leib- und Naturphilosophie lässt sich verstehen als Versuch, diese Gefahr wenigstens zu mindern, ohne sich die Möglichkeit zu verstellen, an die wissenschaftlich-technische und sozio-ökonomische Entwicklung anzuknüpfen. Böhme ist auf eigentümliche Weise Gegner des Konstruktivismus ohne deshalb einem Substantialismus des Leibes anheimzufallen. Zentrale Begriffe wie Leib, Atmosphäre und Natur sind geprägt von dem schwankenden und alles andere als geradlinigen Versuch einer doppelten Abgrenzung. Die Wendung von Unmittelbarkeit als telos der Vermittlung, die Adornos Versuch zusammenfasst, trifft Böhmes Position sicherlich nicht genau, aber doch der Tendenz nach.² Für die Bestimmung des Unterschieds zu Foucault ist entscheidend, dass Böhme, gerade durch das Festhalten an „Leib“ und „Natur“, Selbstkultivierung einen Aspekt freier Selbstbegrenzung zu geben vermag, ohne den Foucaults Konzeption dem Kult von „körperlicher“ Selbststeigerung und Selbstüberschreitung anheimfällt.

¹ Exemplarisch für dieses bei Foucault eher zu vermutende Misstrauen: Judith Butler, „Sexual Ideology as Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Pontys *Phenomenology of Perception*“. Waldenfels kritisiert die Butlersche Schnelle ktüre Merleau-Pontys und deren „unsinnigen Biologismus- und Naturalismusvorwurf“. (Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung* 188)

² Vgl. insbesondere Wie natürlich ist die natürliche Geburt?, wo die „natürliche Geburt“ bezeichnet wird als „durch ein hohes Maß an Wissen. Bewußtsein und Selbsteinwirkung erreichtes Kunstwerk.“ (Böhme, *Natürlich Natur*, 103)

Hadot hatte bei Foucault die für stoische Übungen charakteristische universalisierende „Selbstüberschreitung“ (*dépassement de soi*) vermisst, die jedoch durchaus Selbstbegrenzung bedeutet, nämlich die Einsicht, als Seele ein Teil von „Natur“ zu sein. In Böhmes Konzeption von Gelassenheit als Moment von Souveränität wird eine solche Perspektive verändert erhalten, in der Einsicht, als Leib ein Teil von „Natur“ zu sein. Im Unterschied zur antiken Weisheit steht Gelassenheit allerdings nicht für eine Art glückliche Apathie, sondern verweist auf gesteigerte Sensibilität für Leib und Umgebung, sei sie „natürlich“ oder „sozial“. Vor dem Hintergrund verbreiteter Gewaltsamkeit im Umgang mit Lebensvollzügen wie dem Einschlafen und der leiblichen Liebe, die durch Schlaftabletten und Stimulanzen erzwungen werden, hängt für Böhme die Übung von Gelassenheit als Leibsein-Können direkt mit dem Widerstand gegen gesellschaftlichen Zwang zu Effizienz und Potenz zusammen.¹

Dem gewaltsamen Verhältnis zum Leib „als Natur, die wir selbst sind“ entspricht ein gewaltsames Verhältnis zur äußeren Natur. Leiblichkeit als Natur ist nicht zuletzt durch ein vordringliches Problem der technischen Zivilisation auffällig geworden, das sogenannte „Umweltproblem“:

„Das ausbeuterische und in vieler Hinsicht zerstörerische Verhalten des gesellschaftlich organisierten Menschen gegenüber der Natur schlägt auf den Menschen selbst zurück. Die anthropogenen Veränderungen der äußeren Natur, die ja auch als maltratierte immer noch Natur bleibt, werden genau in dem Moment ein unausweichliches Problem, in dem sie ‚am eigenen Leibe‘ spürbar werden. Es zeigt sich dann, daß die Beziehung zur äußeren Natur im Kern eine Beziehung des Menschen zu sich selbst ist. (...) Auch zum eigenen Leib verhält sich der moderne Mensch wie zur äußeren Natur, nämlich objektivierend, instrumentalisierend, ausbeuterisch und destruktiv.“²

Es ist das Umweltproblem, mit dem sich eine Verknüpfung von Naturphilosophie und Leibphilosophie aufdrängt. In einer Situation, in welcher der utopische Impetus der Ökologiebewegung sich erschöpft hat und technische Lösungen an die Stelle der Forderung nach bei der Lebensweise ansetzenden Veränderungen treten, wirkt die Bemühung um ein verändertes Verhältnis zu Leib und Natur, das beim menschlichen Selbstverhältnis ansetzt einigermaßen altmodisch. Andererseits mag die Entlassung aus der Umklammerung der Parolen der Tagespolitik der Erörterung des unvermindert aktuellen Problems zugutekommen, das bei Böhme nicht nur den Anstoß zur Verknüpfung von Naturphilosophie und Leibphilosophie gibt, sondern auf originelle Weise in den Bereich der Ästhetik führt.

Die Allgegenwart ästhetisch erzeugter Atmosphären treibt zur Kritik der

¹ Vgl. Böhme, *Einführung in die Philosophie*, 175.

² Böhme, *Natürlich Natur*, 78.

Atmosphären und zum Versuch, deren Macht eine alternative Kultur entgegenzusetzen. Gelassenheit kann somit auch bedeuten, auf den möglichen Einsatz von Wissen und Technik zu verzichten oder ihn zu verweigern. Dies nicht etwa aus prinzipieller Technik- oder Zivilisationsfeindschaft, sondern im entschiedenen Willen, sich Möglichkeiten der Kultivierung von Erfahrung nicht abmarkten zu lassen und „das eigene Dasein selbst zu übernehmen“. In einer derart leiborientierten Kultivierung hallt auch der antike Zusammenhang von „Physik“ und „Ethik“ transformiert nach, indem Ästhetik als Ästhetik der Atmosphären und als Naturästhetik einen veränderten Umgang mit Leib und Natur anvisiert, der immerhin mit schwach universalistischem Anspruch auftritt: Gelassenheit und Widerstand als Alternativen zum herrschenden Zynismus.¹ Selbstbegrenzung ist somit intern verbunden mit Selbstüberschreitung, nicht nur als Erkundung und Schaffung neuer Erfahrungsmöglichkeiten, sondern auch mit der widerständigen Verletzung sozialer Regeln und Konventionen. Im Gedanken, den Anfang von Selbstsorge als Widerstand gegen die „Enteignung der Sorge für sich“ zu verstehen, knüpft Böhme explizit an Foucault an:

„Der Widerstand gegen Ärzte, Zahnärzte, Lehrer, der Widerstand gegen alle Arten von Lebensberatern, Theologen, Psychologen, Pädagogen, Sexologen, der Widerstand gegen die professionellen Lebensgestalter, Architekten, Reisveranstalter, Mode - und Freizeitmacher ist schwer und risikvoll. Denn auf der einen Seite haben diese Experten sich die jeweiligen menschlichen Güter als ihr systemspezifisches Produkt angeeignet: Gesundheit, Recht, Bildung, Kultur, Lebensformen, persönliche wie räumliche Atmosphären. Auf der anderen Seite ist mit der Entwicklung von Expertenwissen zugleich das lebensweltliche Wissen, das zu einer selbstbestimmten Lebensführung nötig wäre, verödet.“²

Selbstbestimmte Lebensführung korrespondiert bei Böhme einer in sich ambivalenten Souveränität als empfindlicher Balance von Gelassenheit und Widerstand, Selbstbegrenzung und Selbstüberschreitung. Damit ist es ihm gelungen, zumindest die Skizze einer leiblichen Kultivierung zu geben, welche als Alternative zur spirituellen Kultivierung bei Hadot und deren Doppelstruktur von Konzentration und Universalisierung gelten kann.

Vor dem Hintergrund dieser beiden konkurrierenden, aber gleichermaßen gemäßigten Modelle gilt es nun den Gründen für Faszination und Einfluss nachzugehen, die von Foucaults Konzeption der Lebenskunst ausgeht. Es stellt sich die Frage, was sich von Foucault lernen lässt beim Versuch, das Modell leiblicher Kultivierung zu präzisieren. Dabei verdient das verschlungene Verhältnis von Leiblichkeit und Kreativität, Energetik und Ästhetik besondere

¹ Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 9.

² Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 301.

Aufmerksamkeit. Es ist dem Verhältnis von leiblicher Kultivierung und einem ambivalenten Dispositiv der Kreativität nachzugehen, das den historischen Aufstieg dieses Modell und das Problematischerwerden des spirituellen erklärt. Durch die Verbindung zu Kreativität ist leibliche Kultivierung allerdings verstrickt in eine zynische Ästhetisierung und destruktive Ökonomisierung des Lebens, die dazu verleitet, moralisch auf das spirituelle Modell zurückzugreifen. Dieses ist jedoch strukturell den aktuellen Problemen menschlichen Selbstverhältnisses nicht mehr gewachsen.

II Somatik

1. Konstruktion und Mimesis

Der Rede von Spiritualität, Somatik und Energetik entsprechend liegt es nahe, drei Dimensionen von Kultivierung zu differenzieren. Das enorme Gewicht, dass jedoch in verschiedensten Modellen der Selbstkultivierung dem Moment des Spirituellen zuerkannt worden ist, zwingt zur Unterscheidung eines spirituellen und eines leiblichen Modells der Kultivierung, wobei letzteres die historisch für minderwertig gehaltenen Momente des Somatischen und des Energetischen vereint und weniger religiösen denn ästhetischen Charakter aufweist. Die ungewöhnliche Unterscheidung von Somatik und Energetik wird im folgenden Konturen gewinnen. An dieser Stelle sei nur gesagt, dass ihre Notwendigkeit sich mit einer verbreiteten Ambivalenz zumal des Wortes „Körper“ aufdrängt, die sich in den eingeschliffenen psycho-somatischen Dualismus nicht fügen will. Schon die aus der Leibphänomenologie bekannte Differenzierung von Körper und Leib deutet hin auf das Auftauchen eines Dritten zwischen Geist und Körper. Leib ist, terminologisch gefasst, weder Geist noch Körper; vor dem Hintergrund traditioneller Polarisierungen sind sich Leib und Körper allerdings nahe, so dass in „leiblicher Kultivierung“ das Wort leiblich die Momente von Körper und Leib abzudecken vermag. Der Begriff Leib hat demnach eine doppelte Bedeutung: zunächst steht er für eine polemische Behauptung des Leiblichen gegen über der traditionell superioren Sphäre des Spirituellen; andererseits wird er jedoch bereits verstanden als neuer philosophischer Zentralbegriff, der konsequent *zwischen* die nun egalitär gedachten Momente des Spirituellen und des Somatischen rückt. Leiblichkeit gilt dabei sowohl als drittes Moment mit einem eigenständigen Phänomenbereich, ragt jedoch darüber hinaus in die anderen Momente hinein. Der Leib als Zwischensphäre wird somit als energetischer Leib von spirituellem und somatischen Leib unterscheidbar. Ob und wie eine solche Differenzierung herkömmliche Dualismen ersetzen kann, ist an Betracht von deren wohl kränkelnder, aber doch ungebrochener Dominanz noch unklar. Die in den vergangenen Jahrzehnten vielfältig entfaltete Philosophie der „Körpers“ (body, corps) hat das dualistische Schema insofern unterwandert, als sie dazu beigetragen hat, die zumindest wissenschaftlich etablierte Einengung des Körpers auf ein sicht- und tastbares Objekt zu durchbrechen. „Körper“ bezeichnet nun nicht mehr nur gestalthaftes Material, verweist vielmehr ebenso auf eine Sinnlichkeit, in deren

Namen spürbare Regungen, zumal „Gefühle“, die zuvor im Bereich des „Seelischen“ verortet wurden, nun diesem entrissen und dem Körperlichen zugeschlagen werden. Während dieser aufdringlich gewordene Bereich des spezifisch Leiblichen in Teil III im Namen von „Energetik“ erörtert wird, bleibt Somatik auf eine engere Bedeutung von Körperlichkeit als sicht-, tast- und formbarer Gestalt bezogen. Bevor jedoch im Abschnitt „Kunst des Körpers“ auf somatische Aspekte von Selbstkultivierung beispielhaft eingegangen werden kann, gilt es jene Verschiebung zu verstehen, durch die in der Moderne Perfektionierung des Körpers und schließlich „Selbstkreation“ das Motiv des spirituellen Aufstiegs als Ziel von kultivierender Anstrengung verdrängen konnte.

Zur „idealtypischen“ Charakterisierung des spirituellen Modells mag zunächst wieder ein Zitat aus Webers Studie zum Protestantismus dienen: „Verbunden mit der schroffen Lehre von der unbedingten Gottferne und Wertlosigkeit alles rein Kreatürlichen“ ist „die absolut negative Stellung des Puritanismus zu allen sinnlich – gefühlsmäßigen Elementen in der Kultur und subjektiven Religiosität“ und die grundsätzliche „Abwendung von aller Sinnenkultur überhaupt.“¹ Diese Passage ist bemerkenswert, weil mit ihr weiteres Licht auf den Doppelcharakter der Kantischen Philosophie fällt. In der *Kritik der praktischen Vernunft* wendet sich Kant schroff gegen sinnlich-gefühlsmäßige Elemente in der Moral. Es gilt, Schwärmerei und Aberglauben vorzubeugen, in denen, wie es polemisch heißt, „geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden“.² In Kants philosophischem Werk, verstanden als Ausdruck der „modernen Welt in einem Gedankengebäude“³, findet der „große religionsgeschichtliche Prozeß der Entzauberung der Welt“, von dem Max Weber spricht, insofern einen Abschluss, als er mit großer Konsequenz ins Säkulare gewendet und als universell verbindlich trivialisiert wird. Weber schreibt, dass jener Prozess „mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf.“⁴ Diese Entzauberung der Welt zeigt sich als deren konsequente Entauratisierung: in der „pathetischen Unmenschlichkeit“⁵ des strengen Protestantismus verfallen Rituale, Zeremonien, zumal die katholischen „Sakramente“ wie Taufe und Abendmahl, tendenziell alles „Kultische“, dem Verdikt von „Magie“ und werden, wenn nicht vollständig verworfen, so doch stark eingeschränkt. Der protestantischen Askese ist deshalb von katholischer Seite der

¹ Max Weber, *Religionssoziologie* I, 95.

² Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 292.

³ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 30.

⁴ Weber, *Religionssoziologie* I, 94 f.

⁵ Weber, *Religionssoziologie* I, 93.

„Vorwurf des Materialismus“ gemacht worden, „welcher die Folge der Säkularisation aller Lebensinhalte durch den Protestantismus sei.“¹

Mit der Frühromantik, fasziniert wie unbefriedigt von der Kantischen Ästhetik², welche dieser Tendenz nicht bloß reaktionär, sondern mit dem Programm einer „neuen Mythologie“ als Kunstreligion begegnet, war dieser asketische Zug Kants wohl unvereinbar, keineswegs aber mit der ästhetischen Moderne insgesamt. Diese auf den Aspekt des emotionalen und expressivistischen Protestes gegen die moderne Rationalisierung zu verengen, passt, mit Adorno zu sprechen, „den Apparatschiks aller Couleurs je nach Bedarf gut ins Konzept.“³ Foucaults Rede von der Askese des Dandy sollte deshalb als entschiedenes Signal gedeutet werden, in „Ästhetik der Existenz“ nicht bloß romantischen Ästhetizismus zu sehen. Spätestens mit Baudelaire kommt es in der ästhetischen Moderne, gegen die romantische Reauratisierung des Lebens, zur „Rebellion gegen Aura und Atmosphäre“: „Benjamin hat, unter der Thematik der Aura (...) darauf aufmerksam gemacht, daß die mit Baudelaire einsetzende Entwicklung die Aura, etwa als ‚Atmosphäre‘, tabuisiert“⁴. Baudelaire zeigt sich asketisch gegen romantische Schwärmerei sowie gegen Aberglauben in Gestalt des „Fortschritts Glaubens“, den er, so Benjamin, „mit seinem Haß verfolgt, wie eine Ketzerei, eine Irrlehre, nicht wie einen gewöhnlichen Irrtum.“⁵

In Kants Moralphilosophie scheint sich eine zunächst religiös motivierte asketische „Abwendung von aller Sinnenkultur“ ins Säkulare zu wenden. Wenn weiterhin die Entzauberung der Welt auch noch auf die Religion ausgedehnt wird, zeigt sich die Kantische Moralphilosophie als Vollendung christlicher Spiritualität, als Zeugnis der Renaissance antiker Spiritualität, aber auch als Anfang einer neuen leiblichen Kultivierung, die scheinbar nur durch die Romantik hindurch zu ersten, ihr eigentümlichen asketischen Praktiken findet. Die Frage nach Verhältnis und Unterschied von spiritueller und leiblicher Kultivierung lässt sich nun auch so stellen: was ist passiert zwischen 1790, dem Jahr des Erscheinens der *Kritik der Urteilskraft* und 1857, dem Jahr der ersten Ausgabe von Baudelaire's *Fleurs du mal*? Irritierend zumal ist die Umwendung von einer *gegen* die Sinnenkultur gerichteten zu einer *für* die Sinnenkultur eingesetzten Askese. Schon Kant unterscheidet zwischen „Mönchsasketik“ und „ethischer Asketik“ und spielt damit die antike Bedeutung von *askesis* als Selbstübung gegen die Mönchsaskese als Selbstpeinigung aus. Bei Kant steht ethische Asketik keineswegs allein im Zeichen einer

¹ Weber, *Religionssoziologie* I, 24.

² Vgl. Manfred Frank, *Vorlesungen zu frühromantischen Ästhetik*, 132.

³ Adorno, ÄT 88.

⁴ Adorno, ÄT 123.

⁵ Benjamin, *Charles Baudelaire, Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* GS I.2, 687.

moralisierenden Disziplinierung; er hat die existentielle Bedeutung der antiken Übungen, die Hadot in der Vordergrund gestellt hatte, durchaus im Blick. Die ethische Asketik ist, so Kant, „eine Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten“, sowie eine „ethische Gymnastik“, sehr verschieden von Asketik als Selbstpeinigung und Selbstbestrafung, „welche freudenlos, finster und mürrisch ist, die Tugend verhaßt macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disziplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.“¹ Diese Auffassung hat nicht verhindert, dass der Schatten der Mönchsasketik auch noch Kants Morallehre getroffen hat, die bis heute vielen als freudenlos, finster und mürrisch gilt. Das ist nicht nur durch den protestantischen Einfluss auf Kant zu erklären, sondern auch dadurch, dass der antike, stoische und epikureische „Frohsinn“ allgemein unter den Verdacht der Sinnenfeindschaft geraten ist. Das am Aufstieg vom Sinnlichen zum Intelligiblen orientierte Modell spiritueller Kultivierung ist nach Kant so prinzipiell in Zweifel gezogen worden, dass gegen die platonisch-christliche Tradition insgesamt ein alternatives Modell sich zu entwickeln begann.

„Askese als Lustverzicht erfreut sich keines guten Rufs“, sagt Foucault, „doch Askese ist etwas anderes: es ist die Arbeit, die man selbst an sich selbst tut, um sich zu transformieren...“² Damit ist Foucault nicht so weit von Kant entfernt wie es der Zusammenhang dieser Bemerkung vermuten lässt, in dem Foucault von der Möglichkeit einer „homosexuellen Askese“ spricht. In *Die Sorge um sich* wird der Unterschied von Mönchsasketik und ethischer Asketik, von christlicher und platonischer Spiritualität stark akzentuiert. Damit scheint Foucault, einmal mehr, eine Renaissance antiker Spiritualität angestoßen zu haben, die innerhalb des Modells spiritueller Kultivierung verbleibt: Askese als „Praxis der Spiritualität“.³ Foucault gehört somit in eine Tradition der Rückwendung zur Antike auf der Suche nach einer der Moderne abhanden gekommenen spirituellen Erfahrung, auf der Suche nach „Seele“. Dieser Tendenz zur spirituellen Kultivierung steht jedoch schroff die Tendenz gegenüber, Askese im Rahmen einer Philosophie des Leibes zu denken, welche wie mit der christlichen so auch mit der antiken Spiritualität bricht.

Damit wird nicht nur die Ambivalenz von Askese als „Mittel der Disziplin“ und als „Verweigerung des Mittuns am schlechten Bestehenden“ zur Geltung gebracht,

¹ Kant, *Metaphysik der Sitten*, A 178.

² Foucault, DE IV, 165; dt. Foucault, *Von der Freundschaft*, 88.

³ Wilhelm Schmid Foucault-Rezeption und seine Philosophie der Lebenskunst lässt sich derart charakterisieren. Vgl. insbesondere Schmid, *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste* 76.

sondern Askese tendenziell „materialistisch“ aufgehoben.¹ Vereinfacht und korrekturbedürftig lässt sich der Bruch mit dem spirituellen Modell zunächst charakterisieren als Überführung des Unterschieds von Sinnlichkeit und Vergeistigung in den Unterschied von falscher Sinnlichkeit und richtiger Sinnlichkeit. Askese wird nun zu einer Kultur der Sinne, gerichtet auf Differenzierungen innerhalb von „Sinnlichkeit“. Die Kritik der Kulturindustrie in der *Dialektik der Aufklärung* und Marcuses Kritik an repressiver Entsublimierung bemühen sich um die Rechtfertigung der Unterscheidung von repressiver und emanzipatorischer Sinnlichkeit. Alte Hierarchien drohen sich jedoch unter der Hand wieder einzuschleichen, etwa in der Unterscheidung von körperlicher Sexualität und geistiger Erotik, von scientia sexualis und ars erotica². „Sexualität muss durch Liebe geadelt sein“, sagt Marcuse³, und evoziert damit eine Tradition der „Beseelung der Sinnlichkeit“, deren affirmativen und resignativen Charakter er gründlich durchschaut hat.⁴ Dieser Weg, der gegen ein mechanisches, kaltes, gefühlloses Verhältnis zum Körper ein beseeltes, warmes, gefühlvolles stellt, ist jedoch demjenigen Baudelaires durchaus entgegengesetzt. Er ist schwärmerisch, aber keineswegs asketisch.

Die ästhetische Moderne erweist sich als asketisch in der schroffen Absage an romantische Sentimentalität und dekorativen Kitsch, die sich in der bürgerlichen „Gemütlichkeit“ treffen:

„die eminente sinnliche Verfeinerung eines Baudelaire hält sich gänzlich frei von Gemütlichkeit. Diese grundsätzliche Inkompatibilität des sinnlichen Genußes mit der Gemütlichkeit ist das entscheidende Merkmal wirklicher Sinneskultur. Der Snobismus Baudelaires ist die exzentrische Formel dieser unverbrüchlichen Absage an die Gemütlichkeit und sein ‚Satanismus‘ nichts als die stete Bereitschaft, sie zu stören, wo und wann immer sie auftreten sollte.“⁵

Sinnliche Verfeinerung ist nicht bloß etwas, was gleichsam natürlich hervortritt, sobald das Gängelband rationaler Selbstkontrolle gesprengt ist. Sie ist nicht einfach der asketischen Lebensführung als „rationaler Gestaltung des ganzen Daseins“, als „asketischer Durchdringung“ des gesamten Lebens⁶, als ein nicht-rationaler oder gar irrationaler Hedonismus entgegengesetzt. Baudelaire bringt nicht gegen den widernatürlichen Lustverzicht ein befreiendes Lustprinzip zur Geltung. „Wirkliche

¹ Vgl. Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung* 224; Adorno, GS 3, 242.

² Vgl. W. Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst* 339. Schmid beruft sich auf Bataille, um sodann auch Foucault eine solche Auffassung zu unterstellen.

³ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 198.

⁴ Vgl. Marcuse, „Über den affirmativen Charakter des Kultur“, *Kultur und Gesellschaft* I, 78 ff.

⁵ Benjamin, GS I.2, 675.

⁶ Weber, *Religionssoziologie* I, 163.

Sinneskultur“ ist somit „Kultur“ nicht in plumpem Gegensatz zu „Zivilisation“, wahrt vielmehr die allgemeine Bedeutung von *cultura* als Bearbeitung der Natur. Hinter Baudelaires „unverbrüchlicher Absage an die Gemütlichkeit“ steckt die Absage an „Natürlichkeit“ und entsprechend spricht Benjamin von Baudelaires Opposition gegen die Natur, von seinem „tiefen Protest gegen das ‚Organische‘“.¹ Die Rebellion gegen Aura und Atmosphäre äußert sich als „Zerstörung der organischen Zusammenhänge“, als „Herausreißen der Dinge aus den ihnen geläufigen Zusammenhängen“.²

Bei Baudelaire, der den Schock als poetisches Prinzip systematisch in Gebrauch nimmt, wird das Kunstwerk zum Geschoss, das Gemütlichkeit sprengen soll. Benjamin schreibt zusammenfassend über Baudelaire:

„Er hat den Preis bezeichnet, um welchen die Sensation der Moderne zu haben ist: die Zertrümmerung der Aura im Chock Erlebnis. Das Einverständnis mit dieser Zertrümmerung ist ihn teuer zu stehen gekommen. Es ist aber das Gesetz seiner Poesie. Sie steht am Himmel des zweiten Kaiserreiches als ‚ein Gestirn ohne Atmosphäre‘.“³

Baudelaires Kunstwerke zehren von der rücksichtslosen Zerstörung der gewohnten „Natürlichkeit“ der Lebenszusammenhänge, von der Zerstörung der „Seele“. „Wenn die Sinnlichkeit von der Seele also ganz freigegeben ist“, so Herbert Marcuse, „dann entsteht der erste Glanz einer anderen Kultur.“⁴ Eine Sinneskultur „gänzlich frei von Gemütlichkeit“ kann in diesem Sinne verstanden werden als von allem „Seelischen“ befreite Sinnlichkeit. Die „absolut negative Stellung“ Baudelaires zu aller Gemütlichkeit, seine „satanische“ Absage an Beseeltheit, Natur, Ganzheitlichkeit und Atmosphäre, verlangt die permanente Erneuerung einer Haltung bestimmter Negation des Bestehenden. Asketischer Verzicht auf und kritische Destruktion von „Gemütlichkeit“ haben als Ermöglichung von „wirklicher Sinneskultur“ auch ihre positive, „konstruktive“ Seite. Die Negation und Kritik des Bestehenden schafft Raum für kreative Konstruktion und Transformation des Selbst. Es sind diese Momente, die Foucault vorschweben, wenn er von aufklärerischem Ethos als permanenter Reaktivierung einer doppelten Haltung spricht: von „permanenter Kritik unseres historischen Seins“ und „permanenter Kreation unserer selbst in unserer Autonomie“.⁵ In der „asketischen Ausarbeitung des Selbst“ von der Foucault im Hinblick auf Baudelaire spricht, geht somit unerbittliche Nüchternheit (als Gegensatz von Gemütlichkeit) einher mit

¹ Benjamin, GS I.2, 675.

² Benjamin, GS I.2, 670.

³ Benjamin, GS I.2, 653.

⁴ Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* I, 85.

⁵ Foucault, „Qu'est-ce que les Lumières?“, DE IV, 571 ff ; dt. Erdmann et al, *Ethos der Moderne*, 45 ff.

dem Pathos kreativer Selbsterfindung. Deren „Aura“, der Foucault mit romantisierenden Wendungen wie Ästhetik der Existenz und Lebenskunst mächtig aufgeholfen zu haben scheint, gilt es nun möglichst nüchtern in den Blick zu nehmen. Oder: Lebenskunst so „gänzlich frei von Gemütlichkeit“ zu verstehen, wie Foucault sie gedacht hat.

Es gilt die Auffassung zurückzuweisen, wonach Foucault in *Der Gebrauch der Liste* und *Die Sorge um sich* eine gemütliche Spätphilosophie vorgelegt habe, in der sein ungemütlicher Antihumanismus revidiert worden sei. Demgegenüber scheint es zutreffender zu sein, von dessen Transformation zu sprechen, sofern das Foucaultsche „Selbst“ von „Selbsterfindung“ und „Selbstkultur“ sich als unmenschliches, „barbarisches“ Selbst erweist. Barbarisch im Sinne von Benjamins „neuem, positiven Begriff des Barbarentums“, den er in dem kurzen wie hellsichtigen Text „Erfahrung und Armut“ von 1933 einführt. Es lohnt sich bei diesem Text einen Moment zu verweilen, weil er es möglich macht, Benjamins ambivalente Haltung gegenüber Baudelaire zu verallgemeinern, um sodann die Differenz von Baudelairescher und Proustscher Modernität zu erörtern und schließlich auf dem Wege über Adornos *Ästhetische Theorie* einen Begriff von Kunst und Kunstwerk zu gewinnen, der es erlaubt, Foucaults Rede von Ästhetik und Kreativität aus einer gewissen Distanz zu beurteilen und die Bedeutung des Ästhetischen für das Modell leiblicher Kultivierung zu präzisieren.

Ästhetisches Barbarentum

In „Erfahrung und Armut“ thematisiert Benjamin das Motiv des Verfalls von Erfahrung und deren Verhältnis zur Technik. Es sei, so Benjamin, mit der „ungeheuren Entfaltung der Technik“ eine „ganz neue Armseligkeit“ über die Menschen gekommen¹: „Arm sind wir geworden. Ein Stück des Menschheitserbes nach dem anderen haben wir dahingegeben, oft um ein Hundertstel des Wertes im Leihhaus hinterlegen müssen, um die kleine Münze des ‚Aktuellen‘ dafür vorgestreckt zu bekommen.“² Und Benjamin fährt fort, dass in den Bauten, Bildern und Geschichten derjenigen, die das „von Grund auf Neue“ zu ihrer Sache gemacht haben, die Menschheit sich darauf vorbereite, „die Kultur, wenn es sein muß, zu überleben. Und was die Hauptsache ist, sie tut es lachend. Vielleicht klingt dieses Lachen hie und da barbarisch. Gut. Mag doch der Einzelne bisweilen ein wenig Menschlichkeit an jene Masse abgeben, die sie eines Tages ihm mit Zins und

¹ Benjamin, GS II.1, 214.

² Benjamin, GS II.1, 219.

Zinseszins wiedergibt.“¹ Der kryptisch anmutende Schluss dieser Passage wird verständlicher durch den Vergleich mit einer älteren Version, in der es hieß: „Dieses Lachen kann etwas unmenschlich klingen, aber vielleicht muß der Einzelne etwas Unmenschliches an sich haben, damit die Gesamtheit, die bisher sooft unmenschlich war, menschlich werde.“²

Diese Sätze lassen die verzweifelte Ambivalenz von Benjamins wahrhaft „dialektischer“ Erörterung der Erfahrungsarmut erahnen. Der Erfahrungskultur, von der sich in Anlehnung an den irreführenden Begriff der Sinneskultur sprechen lässt, die Benjamin vorschwebt, droht nicht nur Gefahr von Seiten der barbarischen Konstrukteure eines neuen Menschen, die das „Menschheitserbe“ verschleudern, sondern ebenso von denjenigen, die bis zum Ersticken an diesem haften. Ohne unverbrüchliche Absage an Gemütlichkeit kann es keine wirkliche Kultur der Erfahrung geben; andererseits jedoch droht deren unmenschliche Nüchternheit die Menschheit, lachend, auf eine Zukunft ohne „Kultur“ einzustimmen. Dieser wird durch das blinde Zusammenwirken von Modernismus und Antimodernismus ein Ende bereitet. Erfahrungskultur ist somit nicht möglich ohne die Absage an Gemütlichkeit, aber auch nicht ohne die Verteidigung von Aura. Die Absage an Gemütlichkeit kleidet Benjamin klischeehaft zugespitzt in folgendes Beispiel:

„Betritt einer das bürgerliche Zimmer der 80er Jahre, so ist bei aller ‚Gemütlichkeit‘, die es vielleicht ausstrahlt, der Eindruck ‚hier hast du nicht zu suchen‘ der stärkste. Hier hast du nichts zu suchen – denn hier ist kein Fleck, auf dem nicht der Bewohner seine Spur hinterlassen hätte: auf den Gesimsen durch Nippessachen, auf dem Polstersessel durch Deckchen, auf den Fenstern durch Transparente, vor dem Kamin durch den Ofenschirm. Ein schönes Wort von Brecht hilft hier fort, weit fort: ‚Verwisch die Spuren!‘ heißt der Refrain im ersten Gedicht des ‚Lesebuchs für Städtebewohner‘. Hier im bürgerlichen Zimmer ist das entgegengesetzte Verhalten zur Gewohnheit geworden. Und umgekehrt nötigt das ‚Intérieur‘ den Bewohner, das Höchstmaß von Gewohnheiten anzunehmen, Gewohnheiten, die mehr dem Intérieur, in welchem er lebt, als ihm selbst gerecht werden.“³

Gemütlichkeit terminiert in der Unmöglichkeit von Erfahrung. Das gemütliche Intérieur fungiert hier als Gleichnis für die Muffigkeit von schlechtem Traditionalismus oder gar für die „Archaik“ eines Lebens voller magischer Korrespondenzen und Analogien, in dem der Drang zur Neuerung unter den Zwang zur mimetischen Annäherung erstickt. Es ist notwendig „Gemütlichkeit“ derart umfassend zu deuten, weil Benjamin der Eindruck des Bedrückenden nicht nur anbetracht bürgerlicher Innenräume überfiel, sondern

¹ Benjamin, GS II.1, 219.

² Benjamin, GS II.3, 962 f.

³ Benjamin, GS II.1, 217.

auch an Betracht des „beklemmenden Ideenreichtums, der mit der Widerbelebung von Astrologie und Yogaweisheit, Christian Science und Chiromantie, Vegetarianismus und Gnosis, Scholastik und Spiritismus unter – oder vielmehr über – die Leute kam“.¹ Bürgerliche Gemütlichkeit und neue Spiritualität berühren sich in ihrem Gegensatz zur Welt der technischen Innovation, deren Kehrseite sie bilden, ohne es zu wissen.

Im Protest gegen solche Wiederverzauberung der Welt gelangt Benjamin zu einem „neuen, positiven Begriff des Barbarentums“, zur Würdigung jener modernen „Konstrukteure“, welche die Technik vorantreiben und weder von bürgerlichen Innenräumen noch von neuer Innerlichkeit etwas wissen wollen:

„Denn wohin bringt die Armut an Erfahrung den Barbaren? Sie bringt ihn dahin, von vorn zu beginnen; von Neuem anzufangen; mit Wenigem auszukommen; aus Wen igem heraus zu konstruieren und dabei weder rechts noch links zu blicken. Unter den groß en Schöpfern hat es immer die Unerbittlichen gegeben, die erst einmal reinen Tisch machten. Sie wollten nämlich einen Zeichentisch haben, sie sind Konstrukteure gewesen.“²

Die Konstrukteure, das sind die lachenden Unmenschen: „Gänzliche Illusionslosigkeit über das Zeitalter und dennoch rückhaltlose Bekenntnis zu ihm ist ihr Kennzeichen.“³ Und es ist die moderne Glas und Stahlarchitektur, die Benjamin als Beispiel für die Materialisierung jener Rebellion des „modernen Empfindens“ (Adolf Loos) gegen Aura und Atmosphäre dient, in der die ästhetische Moderne an aufklärerischer Entzauberung der Welt partizipiert:

„Glas ist nicht umsonst ein so hartes und glattes Material, an dem sich nichts festsetzt. Auch ein kaltes und nüchternes. Die Dinge aus Glas haben kei ne ‚Aura‘. Das Glas ist überhaupt der Feind des Geheimnisses. Es ist auch der Feind des Besitzes. (...) Das haben nun Scheerbart mit seinem Glas und das Bauhaus mit seinem Stahl zuwege g ebracht: sie haben Räume geschaffen, in denen es schwer ist Spuren zu hi nterlassen.“⁴ Die ältere Fassung des Textes enthielt nach „Aura“ noch folgenden Zusatz: „Es bildet sich keine geheimnisvolle, mystische Atmosphäre um sie.“⁵

Damit wird deutlicher, inwiefern Benjamin „Kultur“ zwischen den Polen einer unerbittlich ernüchterten, entauratisierten, dem kreativen Konstruktivismus anheimgegebenen Welt einerseits und einer auratisierten Welt voller Spuren und geheimnisvoller Korrespondenzen sieht; kurz gesagt: zwischen den Polen von

¹ Benjamin, GS II.1, 214.

² Benjamin, GS II.1, 215.

³ Benjamin, GS II.1, 216.

⁴ Benjamin, GS II.1, 217 f.

⁵ Benjamin, GS II.3, 962.

Konstruktion und Aura, von Technik und Mimesis.¹ In „Erfahrung und Armut“ prallen unversöhnlich Motive aufeinander, deren Verhältnis Benjamin auch in berühmten Arbeiten der folgenden Jahre, vor allem im Kunstwerk-Aufsatz und in der Studie über Baudelaire, beschäftigen sollte. Während „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ die mit Technisierung und Entauratisierung der Kunst verbundenen Hoffnungen akzentuiert, bezeugt das (fragmentarische) Buch über Baudelaire weit stärker Benjamins Entsetzen über die Folgen der „Zertrümmerung der Aura“ für die Möglichkeit von „Erfahrung“. Die Bedeutung von Benjamins Analysen besteht nicht nur in seinen Einsichten in die Veränderung, die im Bereich der Ästhetik durch Technisierung und Ökonomisierung des Lebens erzwungen werden, mehr noch in der immer wieder Verzweiflung streifenden Illusionslosigkeit, mit der er der antinomischen Struktur einer ihm in ihrer Notwendigkeit bereits deutlich vorschwebenden neuen Ästhetik innewird.² Der eigentümlich einseitige, technikbegeisterte Akzent des Kunstwerk-Aufsatzes ist für die Komplexität von Benjamins Überlegung zum Verhältnis von Technik und Kunst nur bedingt repräsentativ. Adorno mag recht haben in der Vermutung, dass gerade diese „Simplifizierung (...) der Reproduktionsarbeit zu ihrer penetranten Beliebtheit verhalf.“³ Adorno kritisiert Benjamins Vertrauen in den „Rationalismus der ästhetischen Mittel“, der auratisches und massenreproduziertes Werk einander undialektisch entgegensetzte, wobei Benjamin die „immanente Irrationalität“ des letzteren vernachlässigt habe. Adorno fordert demgegenüber bereits in seiner Kritik Benjamins von 1936 ein „*Mebr an Dialektik*“.⁴ Dieser Forderung hat Adorno später in der *Ästhetischen Theorie* gerecht zu werden versucht.

Zweierlei Modernität: Baudelaire und Proust

Bevor auf Adornos Versuch einer Dialektisierung von Technik und Mimesis eingegangen wird, ist auf die Differenz von Baudelaire und Proust zu sprechen zu kommen, die Benjamin im Rahmen der Begriffe Konstruktion und Aura bestimmt. Baudelaire und Proust repräsentieren dabei paradigmatisch die Pole von Benjamins eigener, zwischen Konstruktion und Mimesis hin und hergerissener Stellung. Leicht einzusehen ist die Bedeutung, die jener Differenz für die Beurteilung dessen

¹ Zu „Mimesis“ vgl. den Text „Über das mimetische Vermögen“, Benjamin, GS II.1, 210-213.

² Vgl. hierzu das Valéry-Zitat zu Beginn der zweiten Fassung von *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Benjamin, GS I.2, 472.

³ Adorno, ÄT 89.

⁴ Briefwechsel Adorno-Benjamin, 173.

zukommt, was Foucault die Baudelairsche Modernität genannt hat. Die Verschleifung des Unterschieds von Technik und Kunst, von Lebenstechnik und Lebenskunst in Foucaults Ästhetik der Existenz, würde erkennbar als Konsequenz einer konstruktivistisch vereinseitigten Konzeption von Modernität. Diese unterschlägt, dass zur ästhetischen Moderne nicht nur die Rebellion gegen Aura und Atmosphäre gehört, sondern auch der Versuch von deren skrupulöser Rettung, die als solche keineswegs auf die fröhliche Auferstehung von Gemütlichkeit und Innerlichkeit, Kitsch und Ornament hinauslaufen muss.

Benjamin geht einerseits, im Sinne der Auffassung fortschreitender Rationalisierung und Technisierung der Welt, von einem fortschreitenden Verschwinden des Auratischen aus, dem als Kehrseite traditionalistische oder spiritualistische Versuche der Bewahrung und Widerbelebung gegenüberstehen. Dem „Verfall der Aura“ entspricht das „Absterben des mimetischen Vermögens“ und Baudelaire gilt ihm als dessen unbestechlicher Chronist. Baudelaire kennt demnach wohl das mimetische Gespür für Korrespondenzen und Ähnlichkeiten, durch die Menschen und Dinge in Beziehungen treten; es steht bei ihm jedoch vollständig im Dienste der Konstruktion, welche Zusammenhängendes zerlegt, um die Teile zu neuen und schockierenden Konstellationen zu montieren. „Das Herausreißen der Dinge aus den ihnen geläufigen Zusammenhängen – das bei Waren im Stadium ihrer Ausstellung normal ist – ist ein für Baudelaire sehr kennzeichnendes Verfahren.“¹ Baudelaire, als „Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus“ verfährt poetisch mit der gegebenen Ordnung der Dinge ähnlich wie die kapitalistische Ökonomie bei der Verwandlung von produzierten Dingen in zu konsumierende Waren mithilfe der Reklame. Baudelaires Poesie gehört somit in eine Welt, in der tendenziell an die Stelle zusammenhängender Erfahrungen zusammenhanglose Erlebnisse treten. Aber nur weil er noch von der alten an „Korrespondenzen“ gebundenen Erfahrung zehrt, kann Baudelaire „voll ermessen, was der Zusammenbruch eigentlich bedeutet, dessen er, als ein Moderner, Zeuge war.“² Seine Gedichte zehren von einer Erfahrungsfähigkeit, deren Verfall sie bezeugen und vorantreiben.

Der Zusammenhang von Baudelairescher Modernität und Askese des Dandy bei Foucault wird vor diesem Hintergrund verständlicher. Im Wort von der Askese des Dandy vollzieht sich eine paradoxe Verschiebung der Bedeutung von Askese. Sie lässt sich einerseits als Versuch der Rettung von „Übung“ in einer Gesellschaft verstehen, „in der die Übung schrumpft“³, in der die Rasanzen des Erlebnisses an die Stelle der allmählichen Akkumulation von Erfahrung tritt. Andererseits aber steht

¹ Benjamin, GS I.2, 670.

² Benjamin, GS I.2, 638.

³ Benjamin, GS I.2, 644.

die Askese des Dandy für eine Haltung, die der affirmativen Verklärung eben jenes Erfahrungsverlustes sehr nahe kommt. Für Benjamin hat Baudelaire der Zertrümmerung der Aura im Schockerlebnis, heroisch, noch einmal das Gewicht einer Erfahrung gegeben¹. Allgemein, so Benjamin, sei jedoch das Phänomen des Erfahrungsverlustes ins Bewusstsein gedrungen als nach dem ersten Weltkrieg Soldaten von „einer der ungeheuersten Erfahrungen der Weltgeschichte“ zurückkehrten nicht reicher, sondern „ärmer an mitteilbarer Erfahrung“:

„Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige gebrechliche Menschenkörper.“²

Jenes Subjekt der Erfahrung, das seine Erlebnisse in den Zusammenhang einer kohärenten „Erzählung“ zu fügen vermochte, war massenweise zerfallen in ein Kraftfeld von Schockerlebnissen, ein, mit Baudelaire zu sprechen, „*Kaleidoskop* das mit Bewußtsein versehen ist“.³ Proust repräsentiert demgegenüber die ungeheure Anstrengung, die Figur des Erzählers zu retten in einer Zeit, in der „Erzählen nicht mehr möglich“ ist.⁴ Bei Proust ist es allerdings nicht mehr das identische Subjekt, das erzählt, sondern eines, das gelernt hat, sich das „unwillkürliche Eingedenken“ (*mémoire involontaire*) zu erschließen, eine Erinnerung, die „in uns“ und doch zugleich „außer uns“ ist.⁵ Erfahrungen werden damit nicht mehr als etwas dem Bewusstsein Verfügbares verstanden, sondern rutschen ins Zwischen von Identität und Nichtidentität, Bewusstem und Unbewusstem, Kontrolle und Zufall.

¹ Benjamin, GS I.2, 653.

² Benjamin, GS II.1, 214.

³ Benjamin, GS I.2, 630.

⁴ Briefwechsel Adorno-Benjamin, 192. Vgl. Benjamin, „Der Erzähler“, GS II.2, 438 ff, sowie Adornos „Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman“, NzL 40 ff. Adorno schreibt dort: „Zerfallen ist die Identität der Erfahrung, das in sich kontinuierliche und artikulierte Leben, das die Haltung des Erzählers einzig gestattet.“ (Adorno, NzL, 42)

⁵ „Daher ist auch der beste Teil unseres Gedächtnisses außer uns, in einem regenschweren Windzug, im eingeschlossenen Geruch von Zimmerluft, im Geruch eines auflammenden Feuers, in alledem, worin wir selbst uns wiederfinden, was unser Bewußtsein verschmäht hat, weil es ihm nicht verwendbar war. Letzte Reserve der Vergangenheit, ihre beste: wenn alle unsere Tränen versiegt scheinen, wird sie uns noch weinen machen. Außer uns? Nein richtiger gesagt, in uns, versteckt in länger oder kürzer dauerndem Vergessen.“ Marcel Proust, *Im Schatten der jungen Mädchen*, (Übersetzung von Walter Benjamin und Franz Hessel), in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Supplement II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, 218.

Der „Zerfall des Subjekts in konvulsivische Augenblicke“¹ ist immer auch Zerfall von Erfahrung, deren Rettung Benjamin und Adorno bei aller Sympathie für die ästhetische Moderne, nie aufgeben, darin eben jenes mit sich identische Subjekt verteidigend, gegen das der Begriff der Nichtidentität zu Protest geht. Naiv wäre es, an der Möglichkeit des „Erzählens“ festzuhalten, andererseits gibt es keine Freiheit ohne Bewahrung und Gestaltung der Fähigkeit zu lebendiger Erfahrung, der Möglichkeit des Lebens als sich allmählich verdichtendes Netz miteinander korrespondierender Erfahrungen. Denn an diesen hängt die Möglichkeit von Kultivierung überhaupt, die ohne die Perspektive auf eine der Dezentrierung entgegenwirkende Konzentrierung des Selbst ihren Sinn einbüßen müsste.

Diese Doppelstruktur von Kultivierung hatte Hadot als zwiefache Bewegung von Konzentration auf sich und Erweiterung seiner selbst (universalisierende „Überschreitung“) gefasst, ihre doppelte Bewegung allerdings ganz am „spirituellen Fortschritt zum idealen Zustand der Weisheit“ orientiert.² Hadot erwähnt wohl die stoische Auffassung, dass ein Mensch nicht *peu à peu* zum Weisen werde, sondern in „momentaner Transformation“, aber insgesamt bleibt Weisheit assoziiert mit einem Prozess der Annäherung an eine sich selbst transparente Identität. Hätte Hadot das Moment der Diskontinuität und des Schocks stärker betont, wäre er in die Nähe des Zen-Buddhismus geraten, der für die ästhetische Avantgarde beträchtliche Anziehungskraft hatte und hat. Offenbar ist Zen eine Lehre, die der Askese des Baudelaire'schen Dandy entgegenkommt. Diese bricht drastisch mit der würdevollen, gemessenen Askese des Aufstiegs, kultiviert vielmehr den Abstieg, das Stürzen, das Sichaussetzen, das Risiko; keine Suche nach unerschütterlicher Seelenruhe, sondern der Versuch, die Dialektik von Erfahrung nach ihren Extremen hin zu polarisieren, wenn nicht zu überspannen: „experimentelle Verhaltensweise auf des Messers Schneide“.³

Diese ist charakteristisch für den von Benjamin in seiner Baudelaire-Studie erörterten Hasardspieler, „der nicht viel Aufhebens von der Erfahrung machen kann“⁴. Aus der Perspektive des von Benjamin hergestellten Zusammenhangs zwischen Lohnarbeiter und Spieler, die sich darin begegnen, dass ihre jeweilige Arbeit „gegen Erfahrung abgedichtet ist“⁵, lässt sich eine Verbindung zwischen der Disziplinierung des Körpers in *Überwachen und Strafen* und jener „Heroisierung der Gegenwart“⁶ erkennen, ohne die Foucaults Konzeption der Ausgestaltung des

¹ Adorno, MM 318; GS 4, 271.

² Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 206 und *Éloge de la philosophie antique*, 35.

³ Adorno, ÄT 43.

⁴ Benjamin, GS I.2, 635.

⁵ Benjamin, GS I.2, 632.

⁶ Vgl. Foucault, DE IV, 569; dt. Erdmann et al, *Ethos der Moderne*, 45.

Selbst zum Kunstwerk kaum angemessen verstanden werden kann. Benjamin schreibt:

„Indem jeder Handgriff an der Maschine gegen den ihm vorangegangenen ebenso abgedichtet ist, wie ein coup der Hasardpartie gegen den jeweils letzteren, stellt die Fron des Lohnarbeiters auf ihre Weise ein Pendant zu der Fron des Spielers. Beider Arbeit ist von Inhalt gleich sehr befreit.“¹

Dementsprechend ist Baudelaire, so Benjamin, „von einem Vorgang gefesselt worden, in dem der reflektorische Mechanismus, den die Maschine am Arbeiter in Bewegung setzt, am Müßiggänger wie in einem Spiegel sich näher studieren lässt. Diesen Vorgang stellt das Hasardspiel dar.“² Beider Verhalten ist „eine Reaktion auf Chocks“, die der Arbeiter von der Maschine erhält und der Spieler von den Vorgängen auf dem Spieltisch. Für den Arbeiter tritt an die Stelle der handwerklichen Übung die Dressur der Gesten, während in der Figur des Spielers der „reflektorische Mechanismus“, Gegenwärtigkeit als Herausgelöstheit aus Erfahrungszusammenhängen, rein hervortritt. Das „Training komplexer Art“ das solch „chockförmige Wahrnehmung“³ zugrunde liegt, ist idealtypisch nicht mehr auf sich als Erfahrung sedimentierende *Übung* angewiesen, sondern funktioniert, unter Ausschluss des Lernens im emphatischen Sinne, auf der Basis von das Selbst als Kraftfeld durchzuckenden Handlungsimpulsen.

An Foucaults Theorie der Disziplinierung ist das Automatische, Reflexhafte der Dressur der Körper kritisiert worden, die keinen Raum für Spontaneität und Widerständigkeit lasse. Wie als Reaktion auf solche Kritik lässt sich das Motiv der Heroisierung der Gegenwart verstehen. In der Gegenwart leben heißt nun, sich nicht um Vermittlung von Handlungen und Ereignissen bemühen zu müssen und zu wollen⁴, einfach ihr schroffes nach- und nebeneinander zu akzeptieren. Während „die Aura am Gegenstand einer Anschauung eben der Erfahrung“ entspricht, „die sich an einem Gegenstand des Gebrauchs als Übung absetzt“⁵, stellt der Baudelairsche „spleen“, so Benjamin, „das Erlebnis in seiner Blöße aus. Mit Schrecken sieht der Schwermütige die Erde in einen bloßen Naturzustand zurückfallen. Kein Hauch von Vorgeschichte umwittert sie, keine Aura.“⁶ Sicherlich ist, wenn Foucault von Selbst als Kunstwerk spricht an Baudelaires „ironische Heroisierung der Gegenwart“ zu denken und nicht an Goethe, für Hadot Beispiel eines neuzeitlichen Weisen mit erfahrungsgesättigter Existenz.

¹ Benjamin, GS I.2, 633.

² Benjamin, GS I.2, 632.

³ Benjamin, GS I.2, 630 f.

⁴ Vgl. Benjamin, GS I.2, 514.

⁵ Benjamin, GS I.2, 644.

⁶ Benjamin, GS I.2, 643 f.

Andererseits wird auch an Benjamins Erörterung deutlich, dass Baudelaires Dandy in der asketischen „Ausarbeitung seiner selbst“ paradox sich bemüht, den Zerfall von Erfahrung in disparate Erlebnisse selbst zur Erfahrung zu stilisieren, denn er versteht sich auch als heroische Negation des bloß reflexhaft dem Augenblick verfallenen, unfreien und um seine Erfahrung betrogenen modernen Menschen. „Das Immer-wieder-von-vorne-anfangen ist die regulative Idee des Spiels (wie der Lohnarbeit).“¹ Spieler und Lohnarbeiter leben in einer „höllischen Zeit“, in der sie „nichts, was sie in Angriff genommen haben, vollenden dürfen.“²

Prousts Versuch der Rettung von „Übung“ ist weniger „satanisch“ als der Baudelaire'sche. Proust, dieser Meister des mimetischen Vermögens, bringt Benjamins These vom zunehmenden Verfall dieses Vermögens ins Wanken:

„Vielleicht ist die Vermutung zu kühn, daß sich im ganzen eine einheitliche Richtung in der historischen Entwicklung dieses mimetischen Vermögens erkennen läßt. Die Richtung könnte, auf den ersten Blick, nur in der wachsenden Hinfälligkeit des mimetischen Vermögens liegen. Denn offenbar scheint doch die Merkwelt des modernen Menschen sehr viel weniger von jenen magischen Korrespondenzen zu enthalten als die der alten Völker oder auch der Primitiven. Die Frage ist nur die: ob es sich um ein Absterben des mimetischen Vermögens oder aber vielleicht um eine mit ihm stattgehabte Verwandlung handelt.“³

Hier deutet sich der für Adorno bedeutende Unterschied von Magie und Mimesis an. Prousts „passionierte Kultur der Ähnlichkeit“⁴ ist in diesem Sinne nicht einfach eine Beschwörung einer entzauberten Welt magischer Korrespondenzen. Prousts Rettung von Aura und Atmosphäre geht einher mit einer reflexiven Verwandlung des mimetischen Vermögens, die allein es rechtfertigt von einer Proustschen Modernität zu sprechen.⁵ Benjamins ambivalentes Interesse an Klages und Jung steht deshalb eine ungebrochene Faszination für Proust gegenüber, die er mit Adorno teilte. In Prousts „Universum der Verschränkung“ sind Aura und Atmosphäre nichts bloß Gegebenes und Vorgefundenes, sondern sind mit Technik und Konstruktion verbunden. Anders jedoch als bei Baudelaire wird Technik in den Dienst von Mimesis gestellt.

Während Baudelaire im Protest gegen das „Organische“ unermüdlich an der

¹ Benjamin, GS I.2, 636.

² Benjamin, GS I.2, 635. Vgl. Deleuzes Charakterisierung der zeitgenössischen „Kontrollgesellschaft“ als eines Regimes der „schrecklichen permanenten Fortbildung (terrification permanente), in dem man niemals mit nichts an ein Ende kommt“. Deleuze, *Pourparlers*, 237 und 243; dt. 251 und 257.

³ Benjamin, GS II.1, 206.

⁴ Benjamin, „Zum Bilde Prousts“, GS II.1, 313.

⁵ Vgl. Adorno, NzL 208.

Konstruktion seiner Gedichte gearbeitet hat, erzeugt das Proustsche Romanwerk ein wucherndes Geflecht der Korrespondenzen.¹ Hatte Baudelaire für die Zertrümmerung der Aura zum Schockerlebnis einen hohen Preis entrichten müssen, so hat Proust für seine ins mimetische Genie transformierte kindliche Erfahrungsfähigkeit, mit Lebensunfähigkeit bezahlt:

„Nach den süffisanten romantischen Innerlichkeiten kam er und war, wie Jaques Rivière es ausdrückt, entschlossen, den ‚Sirènes intérieures‘ nicht den mindesten Glücken zu schenken. Proust tritt an das Erleben ohne das leiseste metaphysische Interesse, ohne den leisesten konstruktivistischen Hang, ohne die leiseste Neigung zum Trösten heran.‘ Nichts ist wahrer. Und so ist denn auch die Grundfigur des Werkes, von der Proust nicht müde wurde, das Planvolle zu behaupten, nichts weniger als konstruiert. Planvoll aber, das ist sie wie der Verlauf unserer Handlinien oder die Anordnung der Staubgefäße im Kelch. Proust, dieses greise Kind, hat, tief ermüdet, sich an den Busen der Natur zurückfallen lassen, nicht um an ihm zu saugen, sondern um bei ihrem Herzschlag zu träumen.“²

Mémoire involontaire hat Proust seine paradoxe Technik genannt, durch die er Aura und Atmosphäre als etwas eröffnet hat, was der ästhetischen Produktion offensteht. Verwandlung von Mimesis zeigt sich als deren „Ästhetisierung“. Die in der magisch-spirituellen Sphäre als natürlich oder göttlich geltenden Atmosphären rücken durch Ästhetisierung in den Bereich ihrer Kultivierbarkeit, damit allerdings auch ihrer technischen und ökonomischen Ingebrauchnahme durch die „Kulturindustrie“.

Der Versuch, anhand von Benjamins schon vom Umfang her nicht äquivalenten Äußerungen zu Baudelaire und Proust das Motiv einer modernen Rettung von Aura und Atmosphäre im Kontrast zur Rebellion gegen diese zu skizzieren, erweist sich als schwierig. Baudelaires Gestus ist modern und drastisch; seine asketische Nüchternheit dient, den anti-romantischen Impulsen zum Trotz, offenbar der Steigerung von Expressivität. Demgegenüber Proust: modern und fade. Über dem Eindruck eines skurrilen Gemischs aus mystischer Spiritualität und snobistischen Geschwätzes droht die paradigmatische Bedeutung von Prousts kritischem Rettungsversuch unverständlich zu werden. Prousts „Exerzitien“ stehen in einer spirituellen Tradition, auf die Benjamin hinweist: „Schwerlich gab es seit den geistigen Übungen des Loyola im abendländischen Schrifttum einen radikaleren Versuch der Selbstversenkung.“³ Sofern sich jedoch bei Proust von Mystik

¹ „Sein Verleger Gallimard hat erzählt, wie Prousts Gepflogenheiten beim Korrekturlesen die Verzweiflung der Setzer machten. Die Fahnen kamen immer randvoll beschriebenen zurück. Aber kein einziger Druckfehler war ausgemerzt worden; aller verfügbare Raum war mit neuem Text erfüllt.“ (Benjamin, GS II.1, 312.)

² Benjamin, GS II.1, 322.

³ Benjamin, GS II.1, 321.

sprechen lässt, ist sie mit großer Konsequenz von einer aufsteigenden zu einer absteigenden verkehrt und profanisiert. Das „unwillkürliche Eingedenken“, wie Benjamin *mémoire involontaire* auch übersetzt, ist in diesem Sinne als verkehrte Anamnese gedeutet worden: Proust als Repräsentant eines ins Alltägliche umgewendeten Platonismus, einer in die Immanenz eingewanderten Transzendenz.¹ Die Vermutung liegt nahe, dass Benjamins eigene mystische Tendenzen eben darin mit denen Prousts korrespondieren. Proust scheint Benjamin für die Möglichkeit eingestanden zu haben, seine Theorie der Erfahrung vom Begriff der Gegenwart als „Jetztzeit“ her zu denken.²

Was Benjamin dazu andeutet, scheint dem Begriff der Gegenwart bei Hadot verblüffend ähnlich: „*A la Recherche du Temps perdu* ist der unausgesetzte Versuch, ein ganzes Leben mit der höchsten Geistesgegenwart zu laden. Nicht Reflexion – Vergegenwärtigung ist Prousts Verfahren.“³ Und sicherlich ist Bergson das theoretische Scharnier des bei beiden doch sehr verschiedenen Gehalts von „Gegenwart“, der im Unterschied von Reflexion und Vergegenwärtigung anklingt. Hadots Weg führt von Bergson zurück zur Konzeption von erfüllter Gegenwart als spiritueller; Benjamins Weg führt von Prousts Kritik an Bergson, die die Bedeutung des Unbewussten, Unwillkürlichen in Erinnerung und Eingedenken stärkt⁴ zu einer Konzeption erfüllter Gegenwart als sinnlich-leiblicher. Allerdings rückt bei Benjamin an die Stelle der von „vollendeten Professionals der Konsumtion“⁵ bevölkerten Luxuswelt, in der Prousts „unwillkürliches Eingedenken“ situiert ist, eine „Jetztzeit“, die unverkennbar den Charakter politischer und materieller Aktualität hat; einer „Gegenwart“, welche sich nicht scheut „Mode“ gegen „Innerlichkeit“ zu verteidigen.

Es ist an dieser Stelle unmöglich, auf das schwierige Problem der Mystik bei Benjamin und die Stellung seines Begriffs des Eingedenkens zu Proust einzugehen.⁶ Entscheidend ist, dass nun zumindest ahnbar wird, inwiefern nicht nur Baudelaires „Sinneskultur“ das Modell spiritueller Kultivierung sprengt, sondern sich auch bei Proust eine Kultur der Atmosphären ankündigt, von der nur

¹ „Der Platonismus Prousts ... kennt den Schmerz und die Schwere des Irdischen, er ist überlagert von der ganzen Stofflichkeit des Sinnlichen, umspült von der dunkeltrüben Flut der Vergänglichkeit. Er muß erst die ganze Materie einschmelzen, muss sie durch geistige Alchemie umglühen und verwandeln, um seine Sprache zu finden. Auf solcher Substanzverwandlung beruht die Spiritualität von Prousts Kunst wie von der Baudelaires.“ (Ernst Robert Curtius, *Proust*, Bern 1952, 131 f.)

² Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, GS I.2, 704.

³ Benjamin, GS II.1, 320.

⁴ Vgl. Benjamin, GS I.2, 609 ff.

⁵ Benjamin, GS II.1, 319.

⁶ Vgl. dazu Briefwechsel Adorno-Benjamin, 417 f und 424 ff.

die Frage ist, wie sie sich in das Modell leiblicher Kultivierung fügt. Mit den bisher zum Motiv einer Proustschen Modernität gemachten Ausführungen dürfte immerhin klar geworden sein, dass die Suche nach Beispielen für „absteigende Mystik“ sich nicht allein außerhalb Europas, etwa im Zen-Buddhismus, in Bogenschießen, Ikebana und Teezeremonie finden lassen¹. Mehr noch stellt sich die Frage, ob eine Aufnahme dieser außereuropäischen Weisen der Selbstkultivierung nicht durch eine Vergewisserung des Gehaltes der Proustschen Modernität in kritischere Bahnen gelenkt werden könnte. Die japanische Teezeremonie etwa entbehrt keineswegs der bei Proust so auffälligen Züge des snobistischen Ästhetizismus, der seinen Adepten strengste asketische Disziplin auferlegt. Der Ästhetizismus verlangt „graziös und schamhaft“ alles auszuschließen, was an seine politischen und ökonomischen Bedingungen erinnern könnte. Prousts „Analyse des Snobismus“ hat den Ästhetizismus der „Großbourgeoisie“ jedoch nicht nur beschrieben, sondern auch entzaubert: „Die oberen Zehntausend waren ihm ein Verbrecherclan, eine Verschwörerbande, mit der sich keine andere vergleichen kann: die Kamorra der Konsumenten.“² Und: „die Probleme der proustischen Menschen entstammen einer saturierten Gesellschaft. Aber da ist nicht eins, das mit denen des Verfassers sich deckt. Diese sind subversiv.“³

Handelt es sich bei Proust nicht bloß um den snobistischen Bericht von, wie Adorno, sagt, „inkommensurablen, höchst subtilen und privaten Erfahrungen aus der Luxusphäre“?⁴ Die „magnetische Gewalt Prousts“, die Benjamin als Gefahr empfand, in süchtige Abhängigkeit zu geraten, lässt sich damit kaum erklären. Bei Proust kann das Moment des Kämpferischen zurücktreten, weil er, nicht zu vergessen, ein Millionär war, der sich Feinheit leisten konnte, während Baudelaire am Rande der Armut gelebt hat. Adorno meint gleichwohl, Proust plaudere im Bericht vom Allerspeziellsten zugleich „die Geheimnisse eines jeden aus“; dadurch eigne seinem Werk „Verbindliches, Exemplarisches“. Adorno denkt dabei vor allem an den „keineswegs esoterischen, eher demokratischen Aspekt“ jener unendlichen Möglichkeiten von Erfahrung, über die jedes einigermaßen behütete Kind verfüge bis sie ihm von den Zwängen der Realität ausgetrieben werde. Proust habe der „Möglichkeit ungeschmälerter Erfahrung“ die Treue gehalten und zu diesem Zweck „geradezu eine Technik ausgebildet, der Automatisierung und Technisierung des eigenen Denkens zu widerstehen. Seine unermüdliche Anstrengung ist eine zu Unmittelbarkeit, zur zweiten Naivität (...). Das Gefühl des Bekannten mitten im Ausgefallensten, das er ausstrahlt, verdankt sich der beispiellosen Disziplin, mit der

¹ Vgl. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 215.

² Benjamin, GS II.1, 318 f.

³ Benjamin, GS II.1, 315.

⁴ Adorno, NzL 670.

er über das verfügt, was jeder Einzelne in der Kindheit einmal wußte und verdrängt, und was ihm nun mit der Macht des Vertrauten wiederkehrt.“¹ Die Rede von „Technik“ und „beispielloser Disziplin“ deutet an, dass bei Proust der Widerstand gegen die Technisierung des Lebens Techniken der Kultivierung keineswegs scheut; diese, zumal diejenige der *mémoire involontaire*, dienen nun dazu auf subtile Weise durch Technik vermittelte Unmittelbarkeit zu ermöglichen. Es ist die Wirkungslosigkeit des Proustschen Modells, die nicht nur die auf Ostasien gerichteten Sehnsüchte verständlicher macht, sondern auch das Fehlen einer kritischen Kultur und philosophischen Ästhetik der Atmosphären in einer von der Trivialisierung des ästhetischen Konsumismus geprägten Zeit erklärt. Anhand der *Ästhetischen Theorie* Adornos soll nun der Versuch unternommen werden, die Wahrnehmung dieses Problems begrifflich zu schärfen. Dabei sollte in Erinnerung bleiben, dass die Entfaltung des Motivs der Proustschen Modernität auch dazu dient, philosophisch so genau wie möglich die Differenz von Adornos und Foucaults „Ästhetik“ zu bestimmen.

Verwandlung der Mimesis

In seiner Konzeption eines an Ähnlichkeiten, Korrespondenzen und Analogien orientierten „mimetischen Vermögens“ deutet Benjamin dessen historische Entwicklung in doppelter Hinsicht. Mimetisches Vermögen verweist ihm, phylogenetisch, auf einen vormodernen, vom „Gesetz der Ähnlichkeit“ durchwalteten Zusammenhang von Mikro- und Makrokosmos:

„Jene natürlichen Korrespondenzen aber erhalten erst ihr eigentliches Gewicht mit der Erkenntnis, daß sie samt und sonders Stimulantien und Erwecker des mimetischen Vermögens sind, welches im Menschen ihnen Antwort gibt. (...) Man muß grundsätzlich damit rechnen, daß in einer entlegeneren Vergangenheit zu den Vorgängen, die als nachahmbar betrachtet wurden, auch die am Himmel zählten. Im Tanz, in anderen kultischen Veranstaltungen, konnte so eine Nachahmung erzeugt, so eine Ähnlichkeit gehandhabt werden. Wenn aber wirklich das mimetische Genie eine lebensbestimmende Kraft der Alten gewesen ist, dann ist es nicht schwer vorzustellen, daß im Vollbesitz dieser Gabe, insbesondere in vollendeter Anbildung an die kosmische Seinsgestalt, das Neugeborene gedacht wurde.“²

Der historische Prozess der Entzauberung des mimetischen Vermögens wiederholt sich, ontogenetisch, in jedem Kind. Das Kind, dessen Spiel durchzogen ist von „mimetischen Verhaltensweisen“, von Ähnlichkeit und Nachahmung, stößt auf

¹ Adorno, NzL 673.

² Benjamin, GS II.1, 211.

die Konzeption einer von Korrespondenzen weitgehend gereinigten Welt, welche arm an Stimulanzien für die Bildung des mimetischen Vermögens ist und nicht zur mimetischen Annäherung, sondern zur rationalen Konstruktion von Welt anhält.

Entsprechend lassen sich bei Adorno zwei Bedeutungsschichten von Mimesis unterscheiden. Einerseits kritisiert Adorno die „unerbittliche Verdrängung der Mimesis“, die mit dem „gegenwärtigen Erfahrungsverlust“ nach seiner subjektiven Seite koinzidiert¹. Es ist Proust, der in der Kultivierung mimetischen Vermögens der kindlichen Möglichkeit ungeschmälerter Erfahrung die Treue gehalten hat.² Dem stehen die Gefahren von Mimesis unter den Bedingungen einer rationalisierten Gesellschaft gegenüber, in der die verdrängte Mimesis sich destruktiv Bahn bricht:

„In der bürgerlichen Produktionsweise wird das untilgbare mimetische Erbe aller Pr axis dem Vergessen überantwortet. Das erbarmungslose Verbot des Rückfalls wird se lber zum bloßen Verhängnis, die Versagung ist so total geworden, daß sie nicht mehr zu m bewußten Vollzug gelangt. Die von Zivilisation Geblendeten erfahren ihre eig enen tabuierten mimetischen Züge erst an manchen Gesten und Verhaltensweisen, die bei anderen begegnen, und als isolierte Reste, als beschämende Rudimente in der r ationalisierten Umwelt auffallen.“³

Der faschistische Protest gegen die moderne Rationalisierung macht sich die organisierte Freisetzung mimetischen Verhaltens für seine Herrschaft zunutze:

„Der Sinn des faschistischen Formelwesens, der ritualen Disziplin, der Uniformen und der gesamten vorgeblich irrationalen Apparatur ist es, mimetisches Verhalten zu ermöglichen. Die ausgeklügelten Symbole, die jeder konterrevolutionären Bewegung eigen sind, die Totenköpfe und Vermummungen, der barbarische Trommelschlag, das monotone Wiederholen von Worten und Gesten sind ebensoviel organisierte Nachahmung magischer Praktiken, die Mimesis der Mimesis. (...) Der Faschismus ist totalitär auch darin, daß er die Rebellion der unterdrückten Natur gegen die Herrschaft unmittelbar der Herrschaft nutzbar zu machen strebt.“⁴

Adornos Versuch der Rettung von Mimesis schwankt zwischen der Aufforderung, die tödliche Verdrängung von Mimesis zu widerrufen und der Warnung vor dem nicht minder tödlichen Verfall an diese. Genau solche Ambivalenz prägt auch seinen Begriff von Kunst als doppelte Bewegung der Kritik und Rettung von Mimesis:

„Die Aporie der Kunst zwischen der Regression auf buchstäbliche Magie, oder der Zession

¹ Adorno, ÄT 489.

² Adorno, NzL 673.

³ Horkheimer/Adorno, DdA 190 f; Adorno, GS 3, 206.

⁴ Horkheimer/Adorno, DdA 194; Adorno, GS 3, 210 f.

des mimetischen Impulses an dinghafte Rationalität, schreibt ihr das Bew egungsgesetz vor; nicht ist sie wegzuräumen. Die Tiefe des Prozesses, der ein jegliches Kunstwerk ist, wird gegraben von der Unversöhnlichkeit jener Momente; sie ist zur Idee der Kunst, als des Bildes von Versöhnung hinzuzudenken. (...) Kunst ist Rati onalität, welche diese kritisiert, ohne ihr sich zu entziehen...“¹

Entsprechend bestimmt Adorno „ästhetisches Verhalten“: es ist „weder Mimesis unmittelbar noch die verdrängte sondern der Prozeß, den sie entbindet und in dem sie modifiziert sie erhält.“² Eine bereits am Beispiel von Adornos Begriff der Freiheit erörterte negativ-dialektische Struktur zeigt sich somit auch im Begriff der Kunst. Wie Adorno Freiheit nicht als einen Zustand, sondern als Prozess der Vermittlung der egalitären Momente von Identität und Nichtidentität verstanden hatte, haben nun das Kunstwerk und allgemeiner ästhetisches Verhalten „Prozeßcharakter“. Dieser gilt als Austrag der Antagonismen von technischer Rationalität und regressiver Mimesis (Magie):

„Die Rede vom Zauber der Kunst ist Phrase, weil K unst allergisch ist gegen den Rückfall in Magie. Sie bildet ein Moment in dem Prozeß der von Max Weber so g enannten Entzauberung der Welt, der Rationalisierung verflochten; alle ihre Mittel und Produktionsverfahren stammen daher; die Technik, welche ihre I deologie verketzert, inhäriert ihr ebenso wie sie sie bedroht, weil ihr magisches Erbe in all ihren Verwan dlungen zäh sich erhalten hat. Nur mobilisiert sie die Technik in entgegengesetzter Richtungstendenz als die Herrschaft es tut. Die Sentimentalität und Schwächlichkeit fast der gesamten Tradition ästhetischer Besinnung rührt daher, daß sie die der Kunst immanente Dialektik von Rationalität und Mimesis unterschlagen hat.“³

Kunst nimmt eine Stellung zwischen Technik und Natur ein, so mögen sich Adornos Ausführungen zusammenfassen lassen. Kunst, gilt ihm als eine „Umschlagstelle“, die sich weder dem Bereich der Technik, noch dem Bereich von Magie und Mythos, der bloßen Natur, zuordnen lässt, sondern beide Momente in sich verschränkt; ihre Differenz wird weder aufgelöst noch in eine höhere Einheit überführt: „Trennung kann widerrufen werden einzig vermöge der Trennung.“⁴ Anders formuliert: Kunst kann Eingedenken der Natur nur vermittelt durch Technik sein; sie vermag die Verdrängung von Mimesis nur zu widerrufen, indem sie sich von der „kultischen Heteronomie“ emanzipiert und in sich das Moment rationaler „Konstruktion“ ausbildet.⁵

¹ Adorno, ÄT 87.

² Adorno, ÄT 489.

³ Adorno, ÄT 86.

⁴ Adorno, ÄT, 86.

⁵ Vgl. Adorno, ÄT 91.

In solchen Wendungen allein Adornos Versuch zu sehen, aus der Falle von rationalistischer und irrationalistischer Kunsttheorie zu entkommen, hieße das Potential der *Ästhetischen Theorie* zu unterschätzen. Die Allgemeinheit der Überlegungen legt es nahe, sie auch als Entwurf einer Theorie der Kultur zu lesen: Kultur zwischen Technik und Natur, zwischen Konstruktion und Mimesis. Für die Theorie der Selbstkultivierung bedeutet dies, dass ein sich kultivierendes Selbst, in die Aporetik einander bekämpfender, unversöhnlicher Tendenzen gerät, mit denen es in prozessualen „Austrag der Antagonismen“ zu leben gilt. Auf paradoxe Weise utopisch ist ein solcher Begriff von Kultivierung, insofern die „Versöhnung“ der egalitären und voneinander abhängigen Momente nur dann als Möglichkeit erscheint, wenn deren „Unversöhnlichkeit“ anerkannt wird. Als Fluchtpunkt einer solchen Kultivierung zeigt sich die Möglichkeit einer von Herrschaft gelösten Technik, für die im Gegenzug auf den Drang nach unmittelbarer Natur verzichtet werden muss. Und schließlich wird flüchtig die Perspektive auf das Verhältnis von Technik und Natur in einer veränderten, „versöhnten“ Gesellschaft gestreift: „Technik, die, nach einem der bürgerlichen Sexualmoral entlehnten Schema, Natur soll geschändet haben, wäre unter veränderten Produktionsverhältnissen ebenso fähig, ihr beizustehen und auf der armen Erde ihr zu dem zu helfen, wohin sie vielleicht möchte.“¹

Die Idee der Versöhnung lässt sich leicht als Inkonsequenz negativer Dialektik erkennen, in der Adorno gewunden an dem Hegelschen Motiv eines die dialektischen Momente aufhebenden Dritten festzuhalten scheint: Befriedung als Fluchtpunkt eines für unschlichtbar gehaltenen antagonistischen Kampfes. Adornos Skepsis gegenüber Versöhnung als Vereinheitlichung, drastisch formuliert in der Formel vom Ganzen als dem Unwahren, prägt auch seinen Begriff des Kunstwerks: „Kunstwerke synthetisieren unvereinbare, unidentische, aneinander sich reibende Momente; sie wahrhaft suchen die Identität des Identischen und des Nichtidentischen prozessual, weil noch ihre Einheit Moment ist, und nicht die Zauberformel fürs Ganze.“² Die Wendung von der „Identität des Identischen und Nichtidentischen“, die gleichwohl nicht höhere Einheit sein soll, zeigt, wie sehr Adorno noch mit Hegel gegen Hegel denkt und sich letztlich dem Identitätsprinzip beugt. In der Wendung von der Einheit als Moment erweist sich jedoch negative Dialektik auch als Übergang zu einer „neuen Dialektik“ (Waldenfels), welche das Dritte nicht *über* den dialektischen Momenten, sondern *zwischen* ihnen situiert. Während einem Dritten über den Momenten Seinscharakter zukommen soll, hat das Dritte zwischen den Momenten Prozesscharakter. Und Adorno fährt in seiner Bestimmung des Kunstwerks als prozessualen Austrag der Antagonismen fort:

¹ Adorno, ÄT 107.

² Adorno, ÄT 263.

„Der Prozeßcharakter der Kunstwerke konstituiert sich dadurch, daß sie als Artefakte, von Menschen Gemachtes, von vornherein im ‚einheimischen Reich des Geistes‘ ihren Ort haben, aber, um irgend identisch mit sich selbst zu werden, ihres Nichtidentischen, Heterogenen, nicht bereits Geformten bedürfen. Der Widerstand der Andersheit gegen sie, auf welche sich doch angewiesen sind, veranlaßt sie dazu, die eigene Formsprache zu artikulieren, kein ungeformtes Fleckchen übrig zu lassen. Diese Reziprozität macht ihre Dynamik aus; das Unschlichtbare der Antithetik, daß jene in keinem Sein sich stillt. Kunstwerke sind es nur in actu, weil ihre Spannung nicht in der Resultante reiner Identität mit diesem oder jenem Pol terminiert. Andererseits werden sie nur als fertige, geronnene Objekte zum Kraftfeld ihrer Antagonismen; sonst liefen die verkapselten Kräfte nebeneinander her, oder auseinander.“¹

Als „geronnene“, stillgestellte Kraftfelder von Antagonismen gelten Adorno nicht nur Kunstwerke, sondern auch „Begriffe“. Kunstwerke und Begriffe stehen nur scheinbar still; sie haben einen „Zeitkern“ und sind als „sterbliche menschliche Gebilde“² vergänglich. Und dies „offensichtlich um so rascher, je verbissener sie dem sich entgegenstellen“, je verstockter also im Namen zeitloser Statik auf deren Ewigkeit und Unbedingtheit insistiert wird. Im Hinweis, auch Einheit sei Moment, verbirgt sich Adornos schroffe Abweichung von Hegel, indem er „Einheit“ als Moment inmitten der Bewegung der Momente auffasst. Das dialektisch gedachte Zwischen lässt sich im Anschluss an Adorno als prozessuales Kraftfeld bestimmen.

Was bedeutet diese Interpretation für den Versuch der Präzisierung des Motivs einer „Kultivierung“ des „Selbst“ im Spannungsfeld von Technik und Natur, von Konstruktion und Mimesis? Kultivierung erweist sich als Prozess der Verschränkung der Momente, die durch Kultivierung sich eigentlich erst ausdifferenzieren, um tendenziell als vereinseitigte in einen absoluten Gegensatz zu treten: Technik ohne Natur führt zur konstruktivistischen Fetischisierung von Technik; Natur ohne Technik schlägt zurück in die unmittelbare Mimesis der „Magie“. Versteht man Adornos Rede vom Kunstwerk als Problematisierung der Rede vom Selbst als Kunstwerk bei Foucault tritt die eigentümliche Aktualität der Adornoschen Ästhetik deutlicher hervor. Als prozessuales Kunstwerk ist das Selbst einerseits Artefakt, ein „von Menschen Gemachtes“, ein Konstrukt, das jedoch, um überhaupt irgend „identisch mit sich selbst zu werden“, also irgend Kohärenz zu gewinnen, in ein Verhältnis mit Nichtidentischem, Heterogenem, Ungeformtem treten muss. Diese konstruktive Tendenz ist auf solche Andersheit angewiesen, strebt jedoch danach, „kein ungeformtes Fleckchen übrig zu lassen“. Wenn Adorno von „Durchbildung“ spricht, hat er, unsentimental und ohne Zimperlichkeit, die Bedeutung von „Technik“ für die Gestaltung eines Kunstwerks im Sinn. Technik

¹ Adorno, ÄT 264.

² Adorno, ÄT 264.

gilt Adorno nicht als „das Ganze der Kunst“, kein Kunstwerk ist bloß „Inbegriff seiner technischen Momente“¹; in entschiedener Abweisung von „kunstfremdem Irrationalismus“² und „Kulturideologie“ fordert Adorno jedoch, die Bedeutung von Technik als „Materialbeherrschung“³ nüchtern anzuerkennen.

Für die Kunst allerdings bedeutet solche Anerkennung von Technik das Sicheinlassen auf einen Kampf auf Leben und Tod. Indem Kunst sich ihm stellt, überschreitet sie die „Schwelle zur Moderne“:

„Die Herolde der Moderne, Baudelaire und Poe, waren als Artisten die ersten Technokraten der Kunst. Ohne Beimischung des Giftstoffs, virtuell die Negation des Lebendigen, wäre der Einspruch der Kunst gegen die zivilisatorische Unterdrückung tröstlich-hilflos. (...) Während sie der Gesellschaft opponiert, vermag sie doch keinen jenseitigen Standpunkt zu beziehen; Opposition gelingt ihr einzig durch Identifikation mit dem, wogegen sie aufbegehrt. Das war bereits der Gehalt des Baudelaire'schen Satanismus, weit über die Kritik an der bürgerlichen Moral an Ort und Stelle hinaus, die von der Realität überboten, kindisch albern wurde.“⁴

Diese Passage markiert den äußersten Punkt von Adornos Einverständnis mit der Baudelaire'schen Modernität. Über seine Einsicht in die Zwiespältigkeit solcher Verteidigung „ästhetischer Technologie“⁵ kann an dieser Stelle keinen Zweifel bestehen. Das Motiv gehört zum Grundbestand seiner Überlegungen zum Verhältnis von Technik und Kunst⁶, zeigt sich jedoch erst in der *Ästhetischen Theorie* in seiner ganzen, die *Dialektik der Aufklärung* nochmals reflektierenden, Schärfe. Zur Negation des Lebendigen treibt dort eine „zivilisatorische Rationalität“, die auf Ausdehnung der Herrschaft des Menschen über die Natur in ihm und außer ihm zielt.⁷ Eben die „Verleugnung der Natur im Menschen“ als „Kern zivilisatorischer Rationalität“ wird jedoch aufgefasst als „Zelle der fortwuchernden Irrationalität“.⁸ Der antizivilisatorische Kultus des Lebens und des Schöpferischen vermag mit der zivilisatorischen Herrschaft in eine Verbindung von höchst dialektischer Explosivität zu treten. Indem Adorno versucht, zumindest im Denken diese

¹ Adorno, ÄT 316 f.

² Adorno, ÄT 318.

³ Adorno, ÄT 316.

⁴ Adorno, ÄT 201.

⁵ Vgl. Adorno, ÄT 94.

⁶ Vgl. den Aufsatz über Arnold Schönberg von 1934 „Der dialektische Komponist“, GS 17, 198-203, insbesondere 202 f.

⁷ „Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.“ (Horkheimer/Adorno, DdA 62; Adorno, GS 3, 73.)

⁸ Horkheimer/Adorno, DdA 61; Adorno, GS 3, 73.

totalitäre Dialektik zu durchbrechen, wird er zu einer doppelten Bewegung gedrängt: zur Verteidigung der Technik gegen das Phantasma unmittelbarer Natur, sowie zur Rettung der Natur gegen die Technokraten der Kunst. In der Rettung des Naturschönen kehrt sich Adorno von der Baudelairschen Modernität ab. Einer utopischen Technik, die Natur beizustehen vermöchte, korrespondiert eine utopische Natur, deren Eingedenken Technik aus dem Bann von Technokratie zu lösen vermöchte.¹

Die Fragilität seines Versuchs, Verwandlung der Mimesis als Rettung des Naturschönen zu denken, hat Adorno genau gesehen. Das „Verblässen des Naturschönen“ ging einher mit dem Verfall einer Naturphilosophie², in der noch Goethe und Schelling versucht haben, gegen den technischen Naturbegriff der Naturwissenschaften einen mimetischen zu verteidigen und dem Motiv der „natürlichen Korrespondenzen“ einen Platz zumindest innerhalb der ästhetischen und philosophischen Moderne zu verschaffen.³ Das Scheitern dieses Versuchs und die Wirkungslosigkeit Prousts, ja das Fehlen einer Proustschen Modernität hängen zusammen. In der deutschsprachigen Literatur hat vielleicht Adalbert Stifter, im Schatten von Goethes Naturästhetik, sich besonders um mimetische Erfahrungsfähigkeit bemüht; in der „mikrologisch zarten Empirie“⁴ von Stifters *Nachsommer* etwa ist der Proustsche Snobismus abgeschwächt, mit ihm aber auch jenes von Benjamin betonte subversive Moment, das Proustschen Snobismus mit Baudelaireschem Dandysmus verbindet. Ähnlich wie Naturphilosophie und Naturästhetik ist es Adornos Versuch der kritischen Rettung von Mimesis ergangen, der unter kritischen Theoretikern vor allem als Verzweiflungstat eines in die Aporien negativer Dialektik verstrickten Schwarzsehers gewertet worden ist.

Demgegenüber sollte daran erinnert werden, dass Rettung der Mimesis bei Adorno nicht bedeutet, der technischen, „verdinglichenden“ Rationalität „tröstlich-hilflos“ eine mimetische entgegenzusetzen. Vielmehr geht es dabei darum, vor dem Hintergrund einer philosophisch präzise umrissenen, fatalen Verstrickung von Technikgläubigkeit und Naturverfallenheit, die beiden

¹ „Die Grenze gegen den Fetischismus der Natur jedoch, die pantheistische Ausflucht, die nichts als affirmatives Deckbild von endlosem Verhängnis wäre, wird dadurch gezogen, daß Natur, wie sie in ihrem Schönen zart, sterblich sich regt, noch gar nicht ist. (...) Das Lückenlose, Gefügte, in sich Ruhende der Kunstwerke ist Nachbild des Schweigens, aus welchem allein Natur redet. Das Schöne an der Natur ist gegen hererschendes Prinzip wie gegen diffuses Auseinander ein Anderes; ihm gliche das Versöhnliche.“ (Adorno, ÄT 115.)

² Adorno, ÄT 112.

³ Aus dem Umkreis von Adorno hat Alfred Schmidt den Zusammenhang von Ästhetik und Naturphilosophie thematisiert. Vgl. Schmidt, *Goethes herrlich leuchtende Natur: Philosophische Studie zu deutschen Spätaufklärung*.

⁴ Adorno, ÄT 346.

Kontrahenten notdürftig auszusöhnen. Dass Adorno nichts von falschen Kompromissen und verlogenen Mittelwegen hielt, erleichtert nicht eben die Einsicht in die Aktualität der Adornoschen Konzeption von Kunst bzw. Kultur zwischen Technik und Natur, zwischen Konstruktion und Mimesis. Das Problem besteht jedoch unvermindert fort. Nach wie vor, wenn nicht sogar in gesteigertem Maße, ist es der technische Konstruktivismus, der seinen Gegensatz und seine Kehrseite in Gestalt magischer Esoterik hervorbringt, deren Globalisierungsdynamik hinter der technisch-ökonomischen kaum zurückbleibt. Der von Adorno mit Verachtung erwähnte Zen-Buddhismus, der in China und Japan Jahrhunderte literarischer Kultivierung durchlaufen hat, ist allerdings der Sphäre von neuer Spiritualität und neuer Religion kaum zuzuordnen. Problematischer ist die Verbreitung des tibetanischen Buddhismus sowie diverser buddhistischer bzw. synkretistischer Sekten, welche die christlichen Kirchen als enstzunehmende „asiatische“ Konkurrenz auf dem Weltmarkt der Weltanschauungen erkannt haben. Adornos „Thesen gegen den Okkultismus“ bezeugen eine Tendenz, die sich auch bei den angeblich radikalen französischen Vernunftkritikern findet und schon bei Max Weber unverhohlen sich zeigt: im Angesicht zumal der „asiatischen“ Spiritualität schließt sich die Front okzidentaler Rationalität. Jene Thesen aus *Minima Moralia* mögen an dialektischer Durchdringung hinter der Erörterung des Verhältnisses von Magie und Mimesis in der *Ästhetischen Theorie* zurückbleiben, gleichwohl ist es bemerkenswert, dass der Kritik am Okkultismus die Kritik an der Baudelairschen Modernität direkt vorangeht.

Das Nachdenken über die Dialektik von Moderne und Mythos, von Neuem und Archaischem, der Benjamin im *Passagen-Werk* philosophisch gerecht zu werden hoffte, ist nicht so veraltet, wie es die in die Jahre gekommenen Begriffe vermuten lassen. Mit dem irritierenden Zusammenhang von Kultur des Neuen und Faschismus¹ gerät plötzlich die „falsche Mimesis“ der Baudelairschen Modernität in den Strudel der „zweiten Mythologie“, der Regression auf magisches Denken unterm Spätkapitalismus.² Der „wiedergeborene Animismus“ allerdings verleugnet „die Entfremdung, von der er selbst zeugt und lebt, und surrogiert nichtvorhandene Erfahrung“³; es fehlt jene „Beimischung des Giftstoffs“ technischer Zivilisation, durch welche Entfremdung anerkannt wird. Solche Anerkennung geht jedoch bei Baudelaire mit einem Kultus des Neuen einher, der unterirdisch korrespondiert mit dem Kultus der archaischen Immergleichheit einer menschlicher Technik und Geschichte entrückten

¹ Adorno, MM 319 f; GS 4, 271.

² Adorno, MM 321 f; GS 4, 273.

³ Adorno, MM 322; GS 4, 274.

spirituellen Sphäre. Modernisierung und Mythologisierung, neuerungswütige Modernität und zweite Mythologie gehören zusammen wie Kapitalismus und Faschismus. Die Tabuisierung des Nachdenkens über diesen Zusammenhang trübt die kritische Analyse bestehender Verstrickungen, zu schweigen vom Nachdenken über Möglichkeiten des Widerstands.

Die skrupulöse und kritische Rettung von Mimesis wie sie in Adornos *Ästhetischer Theorie* angelegt ist, wird es kaum umgehen können, zwischen die Stühle von Aufklärung und Antiaufklärung, Moderne und Gegenmoderne zu geraten. Das Verhältnis von Technik und Natur, Konstruktion und Mimesis gleichwohl nüchtern zu analysieren und praktisch auszuhalten, lässt sich als vordringliche Aufgabe von „Dialektik“ bezeichnen, die sicherlich nicht bei der „negativen Dialektik“ Adornos stehen bleiben kann. Das Verschwinden von Dialektik aus der Philosophie zeugt weniger vom Verschwinden der Probleme, die Adorno in beispielloser Präzision wahrzunehmen vermochte. Die Probleme haben sich verändert und fordern eine Veränderung dialektischen Denkens, das alte Probleme, statt sie als obsolet zu verleugnen, von Neuem der kritischen Reflexion erschließt. Das wäre „persistence of the dialectic“ ohne Anbiederung an die „Postmoderne“.¹

2. Selbstkreation

Foucault setzt sein Konzept der Selbsterfindung polemisch ab von dem der Selbstentdeckung. Er stellt die seiner Meinung nach zumal seit Descartes fest etablierte Verkehrung der antiken Hierarchie von Selbstsorge und Selbsterkenntnis zugunsten der letzteren in Frage. Es scheint kaum übertrieben, in seiner Kritik an Psychoanalyse und Hermeneutik eine weitreichende Verschiebung zu vermuten: vom „Erkenne dich selbst“ zum „Erfinde dich selbst“.² Entgegen kommt Foucault dabei eine Veränderung schon im modernen Begriff der „Erkenntnis“, in dem, paradigmatisch bei Kant, zunehmend das Moment des Aktiven und Konstruktiven gegen jenes Moment des Mimetischen gestärkt wird, in dem Erkenntnis als ein mehr oder weniger gelingendes Wiedererkennen eines an sich Seienden galt. Die Geschichte des Niedergangs der für die metaphysische Tradition Europas zentralen Mimesis-Idee ist zugleich die Geschichte vom Aufstieg der Kreativitäts-Idee, das heißt der selbstbewussten Insistenz auf menschlicher „Erfindung“, die sich nicht in der „Nachahmung der Natur“ erschöpft.³ Das Motiv der Selbsterfindung ist somit

¹ Vgl. Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic*

² Vgl. Gerhard Gamm, *Die Macht der Metapher*, 38.

³ Zur „Geschichte der Zersetzung und Entwurzelung der Mimesis-Idee“ vgl. Hans Blumenberg,

vor dem Hintergrund einer „Geschichte der Kreativitäts-Idee“¹ zu verstehen, in der zumal die im Christentum dominante Entgegensetzung von Schöpfergott und Geschöpflichkeit des Menschen ins Wanken gerät. Offenbar hat die Tendenz „das Geschöpf zugleich als Schöpfer zu denken“ erst nach dem Mittelalter ihre bis heute ungebrochene Dynamik gewinnen können. Die Geschichte von Kreativität zeigt sich als Prozess einer Dynamisierung, an dem zweifelhaft geworden ist, ob es sich dabei um einen Prozess der Rationalisierung handelt, der zugleich Fortschritt im emphatisch aufklärerischen Sinne wäre. Kaum bezweifelbar ist hingegen eine Tendenz zu permanenter „Modernisierung“ im Sinne der Steigerung von Produktivität, Innovativität und Kreativität, die alle Bereiche menschlicher Existenz systematisch der Forderung nach „technischer“ Erschließung neuer Ressourcen unterstellt. „Postmoderne“ mag den Abschied von einer bestimmten Moderne bezeichnen, zeigt sich jedoch andererseits als eine neue Ära der Modernisierung, in der mit der Trivialisierung des Kultus der Kreativität eine beispiellose Intensivierung der Selbstökonomie einhergeht.

Charakteristisch für diese ist die „verstärkte Herauslösung von Denken und Handeln, Finden und Erfinden aus dem Mimesis-Begriff der aristotelischen Tradition“.² Diese Herauslösung hat inzwischen auch die „menschliche Natur“ so weitgehend erfasst, dass die Frage nach der Bedeutung von „Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit“ aufgeworfen worden ist.³ Mit der Möglichkeit der technischen Reproduzierbarkeit nicht nur von Kunst, sondern von „menschlicher Natur“ ist der Prozess der Entzauberung bei der Zertrümmerung der Aura, sprich der „Würde“, des Menschen selbst angekommen. Worin unterscheidet sich der Mensch noch von der nichtmenschlichen Natur? Die nachmetaphysische, zumindest postchristliche Antwort scheint zwangsläufig zu lauten: durch seine vorbildlose, absolute Kreativität.

Abschied von der Menschenähnlichkeit

Eine paradoxe lebensphilosophische „Philosophie der Technik“ bringt die Entwicklung auf den Begriff:

„Der Bruch mit dem Nachahmungsprinzip der Natur setzt ein Moment vorbildloser

„Nachahmung der Natur“, Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen“ (1957), in ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, 55-103.

¹ Joas, *Die Kreativität des Handelns*, 110.

² Gerhard Gamm, Technik als Medium, Grundlinien einer Philosophie der Technik, in: Michael Hauskeller et al (Hg.), *Naturerkenntnis und Natursein*, 97.

³ Vgl. Böhme, *Natürlich Natur*.

Produktivität frei, für das es im Tableau der Repräsentationen kein *Äqui valent* gibt, was nichts repräsentiert, auf das es zurückweisen könnte. Die Rede vom radikal Neuen an der Erfindung hat historisch eben erst Sinn, wenn die Kreativität des Handelns nicht in der Spur des Entsprechungs- oder Abbildungsmythos der Natur entziffert werden kann. (...) Technik ist nicht Nachahmung, sondern, wie Castoriadis sagt, Schöpfung. Sie ist Erfindung, durch die neue, künstliche Wirklichkeiten geschaffen werden: Das Rad, der Generator, die Glühlampe, um nur wenige zu nennen, haben kein Vorbild in der Natur.”¹

Vielleicht lässt sich Foucaults Rede vom Ende des Menschen so verstehen: der Mensch nach dem Ende des Menschen, der neue Mensch, der „Übermensch“ hat kein Vorbild in der Natur, das heißt kein Vorbild im „natürlichen Menschen“. Es entsteht eine „neue Form, weder Gott noch Mensch“.² Das hat mit Ästhetik zu tun. John Cage – von dem sein Lehrer Arnold Schönberg gesagt hat, er sei weniger „Komponist“ als „Erfinder“ – soll einem wütenden Kritiker nach einem Konzert entgegnet haben: „You must not call it music if this expression hurts you.“ Daraus spricht der Stolz avantgardistischer Kreativität. Es ist leicht, sich vorzustellen, dass die Avantgarde menschlicher Selbsterfindung auf sich im Namen von Ethik aufspielende Verteidiger des „Menschen“ selbstbewusst entgegnet: Sie müssen es nicht „Mensch“ nennen, wenn dieser Ausdruck sie schmerzt. Anlässlich seiner Reflexion über eine Art von „neuem Barbarentum“ schreibt Benjamin in „Erfahrung und Armut“:

„Hie und da haben längst die besten Köpfe begonnen, sich ihren Vers auf diese Dinge zu machen. Gänzliche Illusionslosigkeit über das Zeitalter und dennoch rückhaltlose Bekenntnis zu ihm ist ihr Kennzeichen. (...) Ein so verschachtelter Künstler wie Paul Klee und ein so programmatischer wie Loos – beide stoßen vom hergebrachten geschmückten Menschenbilde ab, um sich dem nackten Zeitgenossen zuzuwenden, der schreiend wie ein Neugeborenes in den schmutzigen Windeln der Epoche liegt. Niemand hat ihn froher und lachender begrüßt als Paul Scheerbart. Von ihm gibt es Romane, die von weitem wie ein Jules Verne Aussehen, aber sehr zum Unterschied von Verne, bei dem in den tollsten Vehikeln doch immer nur kleine französische oder englische Rentner im Weltraum herumsausen, hat Scheerbart sich für die Frage interessiert, was unsere Teleskope, unsere Flugzeuge und Lufttraketen aus dem ehemaligen Menschen für gänzlich neue sehens- und lebenswerte Geschöpfe machen. Übrigens reden auch diese Geschöpfe bereits in einer gänzlich neuen Sprache. Und zwar ist das Entscheidende an ihr der Zug zum willkürlich Konstruktiven; im Gegensatz zum

¹ Gerhard Gamm, Technik als Medium, Grundlinien einer Philosophie der Technik, in: Michael Hauskeller et al. (Hg.), *Naturerkenntnis und Natursein*, 98; Waldenfels spricht von einer „generellen Tendenz“, den „Gegensatz von Natürlichkeit und Künstlichkeit systematisch zu neutralisieren oder vollends zu liquidieren.“ (Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, 201.)

² Deleuze, *Foucault*, 141.

Organischen nämlich. Der ist das Unverwechselbare in der Sprache von Scheerbarts Menschen oder vielmehr Leuten; denn die Menschenähnlichkeit – diesen Grundsatz des Humanismus – lehnen sie ab.“¹

Im Humanismus, so lässt sich diese Passage deuten, herrscht noch der traditionelle Mimesis-Begriff. Ihm zufolge bedeutet wahrhaft Mensch zu sein, sich einem Ideal des Menschen anzunähern, etwa dem Ideal des Weisen, des Heiligen oder des Vernunftmenschen. Philosophisch gesehen entspringen daraus die Versuche einer Hermeneutik des wahren, guten und tieferen Menschen, die von Foucault verworfene „Entdeckung seiner selbst“ (*la decouverte de lui-même*)². Benjamins neue Barbaren, von denen er in einer Art verzweifelter Positivität spricht, sind „Konstrukteure“. Sie sind „barbarisch“, weil sie die Verarmung der Menschen zu Leuten nicht für einen Verlust halten, sondern für die Bedingung der Möglichkeit, Neues zu konstruieren und zu kreieren; sie tun es lachend. In Vorwegnahme des nüchternen Marxismus des Kunstwerk-Aufsatzes steht Benjamin zu dieser Entwicklung, wenn auch gequält; vor einem „rückhaltlosen Bekenntnis“ zu einer Menschlichkeit, die sich darauf vorbereitet, „die Kultur, wenn es sein muß, zu überleben“ schreckt er zurück. Die zitierte Passage verdeutlicht allerdings, woran zu denken ist, wenn Adorno von „Technokraten der Kunst“³ spricht, als deren wichtigstes Beispiel er Baudelaire nennt.

Benjamin hatte als Kennzeichen eines guten Barbarentums „gänzliche Illusionslosigkeit über das Zeitalter“ und „rückhaltlose Bekenntnis zu ihm“ genannt. Er gesteht den lachenden Konstrukteuren zu, Barbaren der „guten Art“ zu sein, weil er Vertrauen in das emanzipatorische Potential der „ungeheuren Entfaltung der Technik“ setzt, der jedoch ein Erschrecken vor der fröhlichen Fahrt in die neue Erfahrungsarmut entgegensteht. Im Kunstwerk-Aufsatz kehrt die Ambivalenz modifiziert wieder im Vertrauen in die revolutionäre Bedeutung der Technisierung von Kunst, deren Kehrseite nun eine totalitäre (faschistische) Ästhetisierung des (politischen) Lebens bildet. Adorno hat Benjamin damals kritisiert, unberechtigtweise das autonome Kunstwerk der zum Untergang verdammten auratischen Kunst zuzuordnen: Benjamin habe die „Technizität der autonomen Kunst“ unterschätzt, hingegen diejenige des Films überschätzt, in dem „überall mimetisch die Wirklichkeit infantil *aufgebaut* und dann ‚abphotographiert‘ “ werde.⁴ Benjamin hätte demnach übersehen, inwiefern die autonome Kunst durch ihre immanente Technizität der „falschen Mimesis“ einer totalitären Ästhetisierung des Lebens zu widerstehen vermag. Der Gegensatz von rationaler autonomer Kunst

¹ Benjamin, GS II.1, 216.

² Foucault, DE IV, 571.

³ Adorno, ÄT 201.

⁴ Briefwechsel Adorno-Benjamin, 173.

und irrationaler Ästhetisierung ist später im Kulturindustrie-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* ausgearbeitet worden. Diese Differenz verstellt jedoch eine tiefergehende Gemeinsamkeit, nämlich ein Vertrauen in die ästhetische Technik, durch die hindurch allein „Freiheit“ oder „Natur“ erreichbar seien. Adorno schreibt an Benjamin: „Gewiß ist Schönbergs Musik *nicht* auratisch.“¹ Das bedeutet, dass diese jedem „Rückwärts zu Natur“, jeder falschen Mimesis entsagt, um sich durch „musikalische Technologie“ vom „blinden Naturzustand“ zu lösen: „Nach Schönberg wird die Geschichte der Musik nicht Schicksal mehr sein, sondern menschlichem Bewußtsein unterstehen.“² Man meint den polemischen Kritiker totalitärer Vernunft nicht wiederzuerkennen, wenn er schreibt: „die höchste Strenge, nämlich die lückenlose der Technik, enthüllt sich in letzter Instanz tatsächlich als höchste Freiheit, nämlich als die Verfügung des Menschen über seine Musik“.³ Die neue Musik geht somit aus von der Absage an die „Natürlichkeit“ des musikalischen Materials, die als „mythisch“ gilt. Damit wird „Natur“ jedoch nicht abgeschafft, sondern dem archaisierenden Zurück ein „Vorwärts zur Natur“ entgegengehalten; diese gilt Adorno als eine „wesentlich geschichtslose Natur, deren urgeschichtliches An sich verstellt ist und die anders ihr Recht nicht anzumelden vermag als in den Ansprüchen, die sie als Kompositionsmaterial, damit aber eben als historisches Material, an den Komponisten richtete.“⁴

Es mag absurd anmuten, Adornos Überlegungen zur ästhetischen Technik mit Überlegungen zur Biotechnik zu konfrontieren. Es handelt sich jedoch dabei bloß um den Versuch einer Präzisierung und Weiterführung von Überlegungen, die Gernot Böhme in Anknüpfung an Benjamin im Begriff der Naturästhetik angestellt hat. Die paradoxe Konzeption eines „Vorwärts zu Natur“ durch Technik wird in dem zitierten Aufsatz über Schönberg von 1934 im Vergleich zu späteren Texten Adornos vergleichsweise brachial formuliert, widerspricht jedoch keineswegs der durchgängigen Auffassung von Natur als einem nicht unmittelbar Gegebenen, sondern als einem Vermitteltem, dessen Unmittelbarkeit als „telos der Vermittlung“ vorschwebt.⁵ In der freien Versöhnung von Technik und Natur, im

¹ Briefwechsel Adorno-Benjamin, 173.

² Adorno, „Der dialektische Komponist“, GS 17, 203.

³ Adorno, GS 17, 203.

⁴ Adorno, GS 17, 202.

⁵ Vgl. Adorno, NzL 163. Prinzipiell hat Adorno seinen Naturbegriff erstmals in dem Aufsatz „Die Idee der Naturgeschichte“ von 1932 entfaltet. Dort heißt es: „Wenn die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte ernsthaft gestellt werden soll, bietet sie nur dann Aussicht auf Beantwortung, wenn es gelingt, *das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verbarrt, zu begreifen als ein geschichtliches Sein.*“ (Adorno, GS 1, 354 f.) Vgl. auch Adorno, ND 353.

gelingenden Austrag von deren Dialektik wären beide aufgehoben in „Kunst“ oder allgemeiner in „Kultur“.

Was bedeutet dies für die Überlegungen zum Verhältnis von „menschlicher Natur“ zu den im engeren Sinne als Biotechnik bezeichneten „Techniken“? Natur, deren An sich „verstellt“ ist, zeigt sich als „Kompositionsmaterial“, kommt aber erst zu sich selbst durch dessen Durchbildung nach Maßgabe des Standes der Technik. Das Motiv der Avantgarde mag in der zeitgenössischen Kunst in Verruf gekommen sein, für die Baudelairsche Modernität ist es jedoch konstitutiv. Für den asketischen Dandy, der aus seinem Körper, seinen Gefühlen und Leidenschaften, seiner Existenz ein Kunstwerk macht, sind diese nichts als Kompositionsmaterial. Sie sind als vermeintlich unmittelbare „abstrakt“ gegeben, „konkret“ werden sie nur durch Nüchternheit und Kälte von Wissen und Technik hindurch. Therapie der Leidenschaftslosigkeit ist bei Foucault nur möglich in kritischem Umgang mit der Verwissenschaftlichung und Technisierung der Existenz, nicht jedoch in deren sentimentaler Verweigerung. Der zeitgenössische Dandy, der sich mit höchster Aufmerksamkeit dem Wirklichen widmet und sich mit asketischer Strenge kreieren will, wird sich sicherlich nicht den neuen Technologien entziehen: Biotechnologie, Informationstechnologie, sowie diversen Techniken der Simulation und Stimulation.

Die Frage, was Askese des Dandy, asketische Ausarbeitung des Selbst, Selbsterfindung, Ästhetik der Existenz, Kunst des Selbst bedeuten, lässt sich nicht beantworten ohne Einbeziehung des „Baudelairschen Satanismus“. Es ist zu denken an eine Kreativität und Konstruktivität, die mit der „Menschenähnlichkeit“ Schluss macht und den Menschen, angefangen beim eigenen Selbst, in den Gegenstand einer Lebenstechnik verwandelt, hinter der die ethischen Kriterien des Humanismus hilflos zurückbleiben und dem sich allenfalls die Kriterien der ästhetischen Avantgarde kritisch gewachsen zeigen könnten. In der Zeit seines polemischen Antihumanismus hatte Foucault den Humanismus dafür kritisiert „abstrakt“ zu sein, weil es ihm nicht gelinge, den Menschen mit der wissenschaftlichen und technischen Welt zu verbinden, die „konkret“ sei.¹

Der Zusammenhang von Wissen, Technik und „konkreter“ Existenz mit wahren Leidenschaften findet sich verwandelt in *Der Gebrauch der Lüste* wieder, wo die Motive Wahrheit, Technik und Existenz verflochten werden. Daran ist vor allem zu denken, wenn Foucault von „Techniken des Selbst“ spricht, von „Praktiken“, von „Künsten der Existenz“ und davon, aus dem Leben ein Werk zu machen, „das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht“.² Die Rede von einer „langen Geschichte der Ästhetiken der Existenz und der Technologien

¹ Foucault, DE I, 518.

² Foucault, UP 16 f; dt. 18.

des Selbst”, von einer “allgemeinen Geschichte der Techniken des Selbst”¹ zeigt jedoch eine Neuerung, die sich in den Antihumanismus nicht zu fügen scheint, aber auch als dessen subtile Legitimation gelesen werden kann. Wird nämlich *Der Gebrauch der Lüste* als Theorie der Selbsterfindung gelesen, wofür schon die ständigen Seitenhiebe gegen die christliche „Dechiffrierung“ des Selbst sprechen, so behauptet Foucault, dass an Betracht der technischen Möglichkeiten der Selbstgestaltung heute vom „Ende des Menschen“ insofern nicht gesprochen werden kann, sofern Menschen seit der Antike mit „Technologien des Selbst“ an sich gearbeitet haben. In diesem Sinne wenigstens liest sich die Korrektur, die Foucault an der in *Die Ordnung der Dinge* vertretenen Position vornimmt, wenn er behauptet,

„daß die Menschen im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört haben, sich zu konstituieren, das heißt ihre Subjektivität zu konstituieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ‚der Mensch‘ wäre. Die Menschen treten ständig in einen Prozeß ein, der sie als Objekte konstituiert und sie dabei gleichzeitig verschiebt, verformt, verwandelt – und der sie als Subjekte umgestaltet. Das war es, was ich sagen wollte, als ich undeutlich und vereinfachend vom Tod des Menschen sprach; aber ich gebe nichts Grundsätzliches auf.“²

Damit deutet sich die philosophische Legitimation eines konstruktiven Umgangs mit „dem Menschen“ an, der weniger barbarisch wäre als der pure avantgardistische Innovationsstolz und die Perspektive eröffnet sich für den Versuch, neuere Entwicklungen durch eine Geschichte solcher Kultivierung zu kontrastieren und zu relativieren. Die Spannweite einer solchen „allgemeinen Geschichte der Selbsttechniken“ hätte indes enorm zu sein. Sie hätte nicht nur verschiedene historische und geographische Räume einzubeziehen, sondern vor einer „Problematisierung“ aktueller Möglichkeiten auszugehen, um deren Chancen und Risiken abschätzen zu lernen und der eigenen Freiheit in bestimmter Negation Gestalt zu verleihen. Um die Problematik der Technologien des Selbst heute zu verstehen, ist es ratsam nicht auf die Sphäre der Antike fixiert zu bleiben und sich frühere Schriften Foucaults, insbesondere *Der Wille zum Wissen* und *Überwachen und Strafen* vorzunehmen, in denen es um „moderne Technologien der Macht“ geht.³

¹ Foucault, UP 17; dt. 18.

² Foucault, DE IV, 75; dt. Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*; 85.

³ Einen ersten Eindruck wie die Motive von Selbsttechnik und Biomacht mit einem gehörigen Schuss Baudelaireschem Satanismus verbunden werden können, gibt Claus Koch: „Gewiß enthält die Biotechnologie totalitäre Kräfte. Aber ein Humanismus, der die Menschennatur um ihrer Natürlichkeit willen erhalten will, wird dagegen ohnmächtig bleiben, weil er sie nicht einmal erkennen kann. Die Technik ist immun gegen die Kritik im Namen irgendeines Humanum oder des wahren Ganzen. So führt denn der bio-ethisch unterfütterte Widerstand

Destruktive Kreativität

Anbetracht der um die Baudelairsche Modernität zentrierten Ähnlichkeiten zwischen dem Denken Adornos, Benjamins und Foucaults liegt es nahe die Bedeutung von „Ästhetik“ und „Kunst“ bei Foucault mit Adornos Verortung von Ästhetik zwischen Konstruktion und Mimesis, von Kunst zwischen Technik und Natur zu konfrontieren. Dabei überrascht zunächst der geradezu präautonome, kunstgewerbliche Begriff des Kunstwerks, der in einigen Äußerungen Foucaults anklingt.¹ Im Motiv der Selbstbemeisterung (*maîtrise de soi*) schwingt zudem eine Art von Meisterschaft mit, die von der handwerklichen Einübung in die Beherrschung von Materialien und Techniken geprägt scheint. Dazu passt eine seltsame Rückwendung von der Sympathie mit dem Wahnsinn und dem Lob auf die Transgression herrschender Diskurse zur guten alten Selbstdisziplin, durch die Foucault in erstaunliche Nähe zum Traditionalismus Hadots zu rücken scheint. Indem Foucault jedoch die Ambivalenz von *téchne* als Kunst und Technik zum Zentrum seiner Erörterung der asketischen Selbstübungen macht, gelingt es ihm, an Themen anzuknüpfen, die er unter den Stichworten der Disziplin, des Körpers und der Biomacht in *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* diskutiert hat. Damit ist jedenfalls eine Kritik als läppisch zurückzuweisen, die in Foucaults Hinwendung zu Selbstkultur und Ästhetik der Existenz vor allem verwerflichen Elitismus sieht. Wie schon in der Antike Lebenskunst auf die Aristokratie

gegen die Biotechnologie hauptsächlich Operationen der Selbstlähmung aus. Nützlicher wäre es, die Techniken und ihre Versprechungen ernstzunehmen, ihren Chancen nachzuspüren. Sie sind ja auch, selbst wo sie erst im Entwurf existieren, bereits gesellschaftliche Tatsachen, und vor ihrer Beherrschung steht die Notwendigkeit der gesellschaftlichen und zur individuellen Selbstbeherrschung. Das Element Aufklärung und Befreiung, das in jeder Technik enthalten ist und auf eine Zukunft verweist, wäre also freizulegen, wobei die Forscher und Erfinder selber oft nur falsche Auskunft geben können. Wer nichts wissen will von Gentechnik und Fortpflanzungsbiologie, versperrt sich auch der Kenntnis der Weltzustände – und seiner selbst. Ehe man sich ängstigt vor dem destruktiven Wesen der Technik, sollte man sich kundig machen, was sie bedeutet und was sie schafft. Zur Neugierde auf die Möglichkeiten der Biotechnologie wäre auch jedem guten Egozentriker zu raten, also dem, der etwas mit sich vorhat, der sich rekonstruieren und manipulieren möchte, um nicht von anderen eingeregelt zu werden.“ (Claus Koch, *Das Ende der Natürlichkeit*, 11.) Für das Nachdenken über eine illusionslose und sich gleichwohl kritische gebende Biopolitik vgl. auch Donna Haraway, *Die Neuerfindung der Natur; Primaten, Cyborgs und Frauen*.

¹ „Doch warum sollte nicht jeder einzelne aus seinem Leben ein Kunstwerk machen können? Warum sollte diese Lampe oder dieses Haus ein Kunstgegenstand sein und mein Leben nicht?“ (Foucault, DE IV, 392; dt. Foucault, *Von der Freundschaft*, 80.)

beschränkt war, sei die von Foucault anvisierte neue Lebenskunst denjenigen vorbehalten, welche die nötige Zeit und das nötige Geld haben, sich solchen Luxus zu leisten. Zwischen dem ersten und den folgenden Bänden von *Sexualität und Wahrheit* bestehe ein geradezu zynisches Missverhältnis, sofern *Der Wille zum Wissen* mit dem Begriff der Biomacht an das Thema des Völkermords rühre, danach jedoch ein privatistischer Ästhetizismus Platz greife.¹ Einen ähnlichen Vorbehalt hatte bereits Hadot vorgebracht mit der Befürchtung, Foucaults Konzeption der Selbstsorge könnte in einen neuen Dandysmus münden. Diese Befürchtung mag nicht unberechtigt sein; sofern dabei jedoch Dandysmus bloß extravagante Luxuskultur bedeutet, verfehlt diese Kritik die Tragweite von Foucaults Rekurs auf Baudelaire. Der Dandy ist nicht mit dem von Baudelaire verachteten hedonistischen Genussmenschen, in Baudelaires Sprache, dem Flaneur zu verwechseln. Die ganze Abgründigkeit des vom Dandy, als einem Modell des modernen Menschen, aufgerichteten Ideals des Neuen haben Benjamin und Adorno sehr genau mit Hilfe der Konzeption einer Dialektik von Modernem und Archaischem ermessen. Es scheint als habe Foucault sich selber durch den Anschein nach harmlose Wendungen wie Lebenskunst und Kreativität die Wahrnehmung vernebelt; denn jene hätten es verdient gehabt, mit eben jener bohrenden Skepsis überprüft zu werden, mit der Foucault sich dem Thema „Sexualität“ gewidmet hat.

Mit seiner nach der Veröffentlichung von *Der Wille zum Wissen* vollzogenen Wendung von der Machtanalyse zur Frage der „Regierung“, die vor allem zum Komplex von Techniken der Selbstregierung geführt hat², scheint Foucault mit seinem machtkritischem Impetus zu brechen und von der Seite der Beherrschten auf die Seite der Herrschenden überzuwechseln. *Der Wille zum Wissen* markiert dabei mit seiner desillusionierenden Analyse des antirepressiven Kampfes bereits den Übergang. *Der Gebrauch der Lüste* ist der asketischen Selbstkunst der herrschenden Elite der athenischen Polis gewidmet und zeichnet mit unverhohlener Sympathie deren „Techniken“ der Selbstbeherrschung nach. Diese werden scharf von den späteren „christlichen“ abgegrenzt. Kaum eine Spur jedoch von jenem bösen subjekt- und vernunftkritischen Blick, der etwa im Odysseus-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* auf die Antike fällt. Wohl fehlt es weder in *Der Gebrauch der Lüste* noch in erläuternden Interviews an Distanzierungen von der antiken Sozialhierarchie und der Asymmetrie antiker Männerbeziehungen, sie scheinen jedoch an keiner Stelle das Motiv der Verflechtung von Naturbeherrschung und Selbstbeherrschung zu betreffen, das Horkheimers und Adornos Versuch einer „Urgeschichte der Subjektivität“ durchzieht. Stellt sich etwa das Problem von

¹ Vgl. Rainer Rochlitz, „Esthétique de l'existence“, in: *Michel Foucault philosophe*, 280 ff.

² Vgl. W. Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, 60.

„Natur“ und „Mimesis“ bei Foucault gar nicht?

Die expliziten Äußerungen Foucaults zur „Frankfurter Schule“ lassen an Deutlichkeit wenig zu wünschen übrig. Zunächst würdigt er die Rolle Horkheimers in der Herausarbeitung eines unvermindert aktuellen „fundamentalen Problems“, dass nämlich „das Versprechen der Aufklärung, durch Ausübung der Vernunft die Freiheit zu gewinnen, sich in eine Herrschaft eben dieser Vernunft verkehrt hat, die immer mehr den Platz der Freiheit usurpiert“.¹ Nachdem Foucault in dieser Weise die Problematik von Dialektik der Aufklärung anerkannt hat, spricht er davon, dass ihm mancher Irrtum erspart geblieben wäre, hätte er früher die Bücher der Frankfurter Schule zu Kenntnis genommen. Dann jedoch kommt er auf Unterschiede zu sprechen. Er kritisiert deren „ziemlich traditionelle“, vom marxistischen Humanismus geprägte, Konzeption des Subjekts, die eigentümlich mit Freudschen Begriffen verknüpft worden sei zu einem typisch freudo-marxistischen Verständnis von Entfremdung, Repression und Befreiung:

„Ich glaube nicht, daß die Frankfurter Schule zugeben könnte, daß wir nicht unsere verlorene Identität wiederzufinden, unsere gefangene Natur zu befreien, unsere fundamentale Wahrheit herauszustellen haben, sondern vielmehr auf etwas ganz anderes zugehen müssen. Wir umkreisen da einen Satz von Marx: Der Mensch erzeugt den Menschen. Wie ist das zu verstehen? Meiner Ansicht nach ist das, was erzeugt werden soll, nicht der Mensch, so wie ihn die Natur vorgezeichnet hat oder wie sein Wesen es vorschreibt; wir haben etwas zu schaffen, das noch nicht existiert und von dem wir nicht wissen können, was es sein wird. (...) es geht (...) um die Destruktion dessen, was wir sind, und um die Kreation von etwas total anderem, einer totalen Innovation. Nun scheint mir, daß die Vorstellung, die sich die Vertreter der Frankfurter Schule von dieser Erzeugung des Menschen durch den Menschen machten, wesentlich darin bestand, zu meinen, es müsse all das befreit werden, was in einem System, das Rationalität mit Repression verbindet, oder in einem Ausbeutungssystem, das mit einer Klassengesellschaft verbunden ist, den Menschen von seinem eigentlichen Wesen entfremdet hat.“²

Nach dem bisher zu Adornos Naturbegriff Gesagten kann diese, wie Foucault selber sagt schematische und vorläufige Einschätzung, zumindest für Adorno als unzutreffend gelten. Andererseits jedoch ginge es fehl, anzunehmen, Adorno habe die Foucaultschen Konzeption einer Produktion, Kreation und Innovation des Menschen durch den Menschen vorweggenommen. Foucault ist die Frankfurter Schule im Zusammenhang des „Freudomarxismus“ Marcuses nachdrücklich bekannt geworden. Wie seine Kritik an der „Repressionshypothese“ in *Der Wille zum Wissen* nahelegt, in deren Verlauf gleichermaßen gegen Wilhelm Reich explizit

¹ Foucault, DE IV, 73; dt. Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, 81.

² Foucault, DE IV, 74; dt. Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, 83 f.

und gegen Marcuse implizit zum teil polemisch Einwände erhoben werden, wirft er beiden gleichermaßen einen substantialistischen Begriff der menschlichen Natur vor. Der Freudomarxismus stünde demnach als solcher in einer Tradition der Selbstentdeckung und nicht der Selbsterfindung, der hermeneutischen Rückwendung auf einen verschütteten, authentischen Menschen und nicht in der innovativen Kreation eines neuen, unbekannten, „total anderen“ Menschen. Foucaults Kritik mag insbesondere für Reich zutreffend sein, dem allerdings Adorno wie Marcuse eine ahistorische Konzeption von Sexualität und Triebstruktur vorgehalten haben.¹ Bei Marcuse finden sich vielfach Spuren eines anthropologischen Materialismus, etwa in seiner Rede von Sensibilität und Sinnlichkeit, durch den er sich dem Verdacht eines naiven Naturalismus aussetzt. Auf den Zweifel von Habermas hin, ob denn seine „starken anthropologischen Annahmen“ mit der „These von der Veränderbarkeit der menschlichen Natur“ vereinbar seien, wendet sich Marcuse allerdings entschieden gegen den Gedanken eine „Rückkehr“ zur Natur: „Jede Bedeutung, jede Erklärung in Begriffen von ‚Zurück zur Natur‘ würde ich kompromißlos ablehnen. Auch hier ist Natur etwas, das es erst herzustellen gilt.“² Von dieser Position aus ist es nicht weit zum „neuen Menschen“ als revolutionärem Ziel, von dem Marcuse spricht, um sich davon jedoch sogleich als von einem „gefährlichen Begriff“ zu distanzieren.³ Aber setzt nicht Adornos und Marcuses „Vorwärts zu Natur“, wenn nicht ein „eigentliches Wesen“ des Menschen, so doch ein *telos* voraus, durch das der Erzeugung des Menschen durch den Menschen eine Richtung vorgezeichnet ist, welche Kreativität und Innovation einschränkt und in die Bahnen des Existierenden lenkt? Die Rettung von „Natur“ und „Mimesis“ muss traditionell und anachronistisch wirken aus der Perspektive jener lachenden Barbaren, die das von Grund auf Neue zu ihrer Sache gemacht haben, mit Foucault zu sprechen: die Kreation einer totalen Innovation.

Verblüffend, dass ein vermeintlich kritischer Denker derart unverhohlen das Loblied der „schöpferischen Zerstörung“ anstimmt, oder, sprachlich aktualisiert, der destruktiven Kreativität. Kein Hauch von Skepsis zeigt sich bei Foucault, indem er sich unter jene „großen Schöpfer“ einreihet, die, als unerbittliche Konstrukteure, erst einmal reinen Tisch machen, die „asketisch“ mit Wenigem auskommen und aus

¹ In einer der wenigen Bemerkungen Adornos zu Reich heißt es: „Es gibt da manches Ordentliche, freilich noch mehr romantischen Feuerbach, Rückfall in Anarchismus und die bedenkliche Verherrlichung der ‚genitalen‘ und insofern ahistorischen Sexualität.“ (Briefwechsel Adorno-Benjamin, 85.) Vgl. auch Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 234.

² Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, 281.

³ Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, 283.

Wenigem heraus konstruieren.¹ Das Marxsche Motiv der Produktion des Menschen durch den Menschen wird allerdings von jenem „marxistischen Humanismus“ gereinigt, für den die Destruktion des alten und Kreation des „neuen Menschen“ immer noch „mimetisch“ auf einen menschlicheren Menschen zielte. In Absage an den erwiesenermaßen in seinen Folgen horriblen revolutionären Humanismus schlägt sich der konsequente Antihumanismus auf die Seite von Produktion als Selbstzweck. „Es ist wichtig, daß das ‚Neue‘ bei Baudelaire keinerlei Beitrag zum Fortschritt leistet“²; die Innovationen der wahrhaft Modernen haben keinen höheren Zweck, der zur Rechtfertigung irgendwelcher „großen Erzählungen“ bedürfte. Das ist konsequenter Baudelaireischer Satanismus, der nun hofft Opposition gegen den Kapitalismus möge in der rückhaltlosen Identifikation mit dessen eigenstem Prinzip gelingen, durch dessen Übersteigerung und Überbietung. Marx hat sich geweigert, den revolutionären Menschen und die revolutionierte Gesellschaft auszumalen, eben weil es dabei etwas zu schaffen galt, „das noch nicht existiert und von dem wir nicht wissen können, was es sein wird.“ Adorno hat dieses „Bilderverbot“ noch verschärft.³ Adorno und Foucault berühren sich in der Tendenz zu einer „Entmythologisierung“ des Marxismus, in der das „Denken des Außen“ Motive mystischen Denkens und negativer Theologie assimiliert.⁴ Bei Foucault führt die Entzauberung des Marxismus jedoch nicht zu einem skeptischen, wenn nicht resignativen Anti-Aktivismus, sondern im Gegenteil zu einem „pessimistischen Hypermilitantismus“⁵, zu einer kreativen Praxis „ohne Programm“, die auch politisch ein Maximum an Innovation, Kreation und Experiment ermöglichen soll.⁶ Foucaults „Ästhetizismus“ verstellt leicht die „satanische“ Logik in seiner Konzeption von Selbsterfindung.

Über Baudelaire hatte Benjamin gesagt, das Einverständnis mit der Zertrümmerung der Aura sei diesem „teuer zu stehen gekommen. Es ist aber das Gesetz seiner Poesie.“⁷ Das Einverständnis mit der destruktiven Kreativität kommt Foucault ähnlich teuer zu stehen und doch ist es das Gesetz seiner Philosophie. Vor dem Preis solchen Einverständnisses schaudert Benjamin zurück: „Mit Schrecken sieht der Schwermütige die Erde in einen bloßen Naturzustand

¹ Benjamin, GS II.1, 215.

² Benjamin, GS I.2, 687.

³ „Im richtigen Zustand wäre alles, wie in dem jüdischen Theologumenon, nur um ein Geringes anders als es ist, aber nicht das Geringste läßt so sich vorstellen, wie es dann wäre.“ (Adorno, ND 294.) „Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen.“ (Adorno, ND 394.)

⁴ Vgl. Foucault, *La pensée du dehors*, DE I, 521.

⁵ Foucault, DE IV, 386.

⁶ Foucault, DE IV, 746.

⁷ Benjamin, GS I.2, 653.

zurückfallen. Kein Hauch von Vorgeschichte umwittert sie, keine Aura.“¹ Ähnlich Adorno. Die fortschreitende Entmythologisierung fresse, wie die mythischen Götter mit Vorliebe ihre Kinder. „Indem sie nichts übrig läßt als das bloß Seiende, schlägt sie in den Mythos zurück. Denn er ist nichts anderes als der geschlossene Immanenzzusammenhang dessen, was ist.“² An Foucault rächt sich eine Verachtung von Dialektik, die mit der Fortschrittslogik auch das analytische Potential dialektischen Denkens preisgibt; er wird der Dialektik der Aufklärung nicht gerecht. Er ist blind gegen die Zweideutigkeit der Baudelaire'schen Modernität und eines Kultus des Neuen, der zurückschlägt in „zwanghafte Rückkehr des Alten“.³ Demnach ist die destruktive Kreativität des Kapitalismus mit faschistischer Archaik verflochten. Die Apotheose von Kreativität und Innovation arbeitet einem Liberalismus zu, dessen antifaschistische Lippenbekenntnisse nicht darüber hinwegtäuschen sollten, dass er selber es ist, der dem immer neuen Faschismus den Nährboden bereitet. Wer über Liberalismus redet, darf sowenig von Faschismus schweigen, wie wer über Moderne redet von Mythos und „Natur“. Die Analyse der Dialektik von Moderne und Mythos, der Benjamin und Adorno in der 1930er Jahren Konturen gegeben haben, ist von einer derart aufdringlichen Aktualität, dass sich die Frage erhebt, wie Foucault sie über dem uneingeschränkten Einverständnis mit der Baudelaire'schen Modernität vernachlässigen konnte. Es ist die perennierende Problematik der Dialektik der Aufklärung, die dazu zwingt über „Natur“, über Naturphilosophie und Naturästhetik nachzudenken.

Hatte Benjamin hinsichtlich Baudelaire von Poesie ohne Atmosphäre gesprochen, so liegt es nahe hinsichtlich Foucaults von Philosophie ohne Natur zu sprechen. Benjamin behauptet jedoch nicht, dass Aura und Atmosphäre bei Baudelaire völlig abwesend wären; anwesend sind sie sozusagen negativ. Seine

¹ Benjamin, GS I.2, 643.

² Adorno, ND 394.

³ „Das Neue, um seiner selbst willen gesucht, gewissermaßen im Laboratorium herg estellt, zum begrifflichen Schema verhärtet, wird im jähen Erscheinen zur zwanghaften Rückkehr des Alten, nicht unähnlich den traumatischen Neurosen. Dem Geblendeten zerreißt der Schleier der zeitlichen Sukzession von den Archetypen der Immergleichheit: darum ist die Entdeckung des Neuen satanisch, ewige Wiederkehr als Verdammnis. Die Poesche Allegorie des Novel besteht in der atemlos kreisenden, doch gleichsam stil stehenden Bewegung des ohnmächtigen Bootes im Wirbel des Maelstrom. Die Sensationen, in den denen der Masochist dem Neuen sich preisgibt, sind ebensoviele Regressionen. So viel ist wahr an der Psychoanalyse, daß Ontologie der Baudelaire'schen Moderne wie jeglicher darauf folgenden den infantilen Partialtrieben antwortet. Ihr Pluralismus ist die bunte Fata Morgana, in der dem Monismus der bürgerlichen Vernunft seine Selbstzerstörung gleißnerisch als Hoffnung sich verspricht. Dies Versprechen macht die Idee der Moderne aus, und um seines Kernes, der Immergleichheit willen nimmt alles Moderne, kaum daß es veraltet, den Ausdruck des Archaischen an.“ (Adorno, MM 318; GS 4, 270.)

Poesie zehrt von deren Zertrümmerung, wie Foucaults Philosophie von der Zerstörung jener Natur¹, die als normative Instanz innerhalb der Konzeption von Mimesis lange die Entfesselung des Motivs menschlicher Kreativität behindert hat. Gegen Ende seines Aufsatzes über den Zusammenhang von Mimesis und Kreativität von 1957 meint Blumenberg, manches deute darauf hin, „daß die Phase der gewalttätigen Selbstbetonung des Konstruktiven und Authentischen, des ‚Werkes‘ und der ‚Arbeit‘, nur Übergang war.“² Falls sich darin, vorsichtig genug, eine gewisse Hoffnung äußerte, war sie zweifellos voreilig. In Foucaults Gedanken von der Ausarbeitung des Selbst als Kunstwerk erleben „Werk“ und „Arbeit“ eine philosophische Renaissance, die auf die Entgegensetzung von Konstruktivem und Authentischem gegründet ist. Für Foucault ist das Motiv der Authentizität noch verstrickt in die Voraussetzung einer wahren und eigentlichen Natur. In „Sexualität“ sieht er den Inbegriff einer ahistorischen „Natur“, die es kreativ zu destruieren gilt, um an ihre Stelle „Techniken“ zur vorbildlosen Produktion von Neuem zu setzen. Damit vollzieht sich etwas, was als Naturalisierung der Technik bezeichnet werden könnte. Indem der Aristotelische Gedanke einer Natur zugleich nachahmenden wie vollendenden Technik aufgegeben wird, saugt Technik Natur in sich hinein und wird selbst zum Inbegriff von Kreativität. „Die Rede vom radikal Neuen an der Erfindung hat historisch eben erst Sinn, wenn die Kreativität des Handelns nicht in der Spur des Entsprechungs- oder Abbildungsmythos der Natur entziffert werden kann. (...) Technik ist nicht Nachahmung, sondern, wie Castoriadis sagt, Schöpfung. Sie ist Erfindung, durch die, durch die neue, künstliche Wirklichkeiten geschaffen werden...“³ Inwiefern Foucaults Konzeption von Selbsterfindung durch Selbsttechniken einen solchen Begriff von Technik impliziert, dürfte inzwischen deutlich geworden sein. Mit „Selbstentdeckung“ verwirft Foucault nicht nur das illusorische Verlangen nach Authentizität; mit dem mimetischen Verhältnis zur Natur verschwindet Natur als

¹ „Wo immer eine emphatische Zuwendung zu städtischem Leben, Technik und Fortschritt existiert, d.h. wo immer der moderne Mensch – scheinbar – im Einklang mit sich ist, finden wir eine Mißachtung der Natur, ja geradezu einen Haß der Natur. Dafür ist charakteristisch die Entwicklung der künstlerischen Avantgarde von Baudelaire bis zum Futurismus, die wesentlich bestimmt hat, was moderne Kunst überhaupt ist. Baudelaire hat in seinem Zyklus *Le rêve parisienne* die Vision der totalen Stadt entworfen und einer emphatischen Zuwendung zur Künstlichkeit gehuldigt. So schreibt Baudelaire in einem Brief, in dem er es ablehnt, sich an einem Gedichtband mit Versen über die Natur zu beteiligen: ‚Aber Sie wissen doch, daß ich unfähig bin, mich an pflanzlichen Gewächsen zu erbauen.‘“ (G. Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik*, 62.)

² Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, 93.

³ Gerhard Gamm, Technik als Medium, Grundlinien einer Philosophie der Technik, in: Michael Hauskeller et al (Hg.), *Naturerkenntnis und Natursein*, 98.

etwas von Technik Verschiedenes. Mit der Einverleibung von Natur durch Technik bricht allerdings auch der Unterschied von Technik und Kunst zusammen, das heißt die Möglichkeit im Namen von „Kunst“ oder „Kultur“ die doppelte Kritik sowohl an ahistorischer Natur wie an naturblinder Technik zu leisten. Foucault verwendet die Worte Technik und Kunst synonym und spielt suggestiv mit der Doppelbedeutung des griechischen Wortes *téchne*; genauer mit der Vielfalt der Assoziationen, die jenes Wort heute erweckt. Gegenüber der Antike, die *téchne* im Rahmen eines mimetischen Naturbegriffs dachte, hat sich die Bedeutung von Natur, Kunst und Technik drastisch verschoben.¹ Foucault kommt der antiken Bedeutung insofern nahe, als er den Unterschied von Künstlichem und Künstlerischem einebnet, gleichzeitig aber auf typisch moderne Weise und in scharfer Abwendung von der Aristotelischen Mimesis-Idee, Kunst/Technik und Natur einander entgegensetzt. Es ist die lebensphilosophische Aufladung von Technik selbst, die es Foucault erlaubt, Leben, Körper, Lust, Intensität, Leidenschaft in die Konzeption der Selbsttechniken zu integrieren, ohne dafür noch auf einen mimetischen Begriff der Natur rekurrieren zu müssen. Darin steckt die machtvoll Absage an ein sei es idealistisches oder materialistisches, spiritualistisches oder naturalistisches Wesen des Menschen, an dem Kultivierung zu orientieren wäre.

Es mag ein faszinierender Gedanke sein, die Techniken der Kultivierung selbst als „kreativ“ zu verstehen und nicht bloß als Mittel zu einem höheren Zweck. Wenn jedoch die Techniken zum Selbstzweck werden, gerechtfertigt durch die von ihnen produzierten Innovationen und Sensationen, dann zerfällt die Möglichkeit von Kultivierung im Kult von Erlebnis, Ereignis, Spannung und Sensation. Technik „ohne Programm“ bereitet nicht nur totaler Innovation den Weg, sondern auch totaler Destruktion; Kreativität „ohne Programm“ droht zu infantilem Aktivismus zu werden. Um aber totalitäre Destruktivität und infantile Kreativität überhaupt als Problem erkennen zu können, bedarf es Kriterien, die kaum ohne Rettung von Natur und Mimesis denkbar sein dürften. Deren „urgeschichtliches An sich“ ist, so Adorno, verstellt und das bedeutet, von der Suche nach „Natur als absolut Erstem“² Abstand zu nehmen. Natur wäre demnach als etwas zu denken, was nur als historisch und technisch Vermitteltes „gegeben“ ist, andererseits steht sie für eine Unmittelbarkeit, die nur nach und durch Technik möglich wird. Damit wird

¹ Blumenberg bemerkt zum Begriff *téchne*: „Mit diesem Ausdruck bezeichneten die Griechen mehr als das, was wir heute ‚Technik‘ nennen; sie verfügten hier über einen Inbegriff für alle Fertigkeiten des Menschen, werksetzend und gestaltend wirksam zu werden, der das ‚Künstliche‘ ebenso wie das ‚Künstlerische‘ (worin wir heute so scharf unterscheiden) umfaßte. Nur in diesem Sinne dürfen wir übersetzend den Ausdruck ‚Kunst‘ gebrauchen.“ (Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, 55.)

² Adorno, ND 352.

die „Vulgäranthese von Technik und Natur“¹ aufgegeben, gleichwohl auf einer Differenz der Momente insistiert. Im Bunde mit Natur wird Technik kreativ, in ihrem Unterschied von Technik wird Natur jedoch zum Repräsentanten des Protests gegen Produktion als Selbstzweck: „Natur wird zum unwiderstehlichen Gleichnis der Gefangenschaft“²; zur Instanz, welche den Drang zur Freisetzung von Kreativität und Innovation als irren Zwang zu relativieren vermag. Was hier als Korrektiv gegen entfesselte Technik aufbegehrt, ist nicht Natur an sich, sondern die ästhetisch verwandelte und durch Technik hindurchgegangene Natur, die nun in Gegensatz zu jener tritt. „Der Begriff des Naturschönen rührt an eine Wunde“, und zwar an eine doppelte. Die Anhänger unmittelbarer Natur erinnert sie an die Künstlichkeit von Natur, die überall von menschlichen Spuren zeugt; die Anhänger der Technik gemahnt sie an die Naturhaftigkeit des Menschen und die Grenzen der Beherrschbarkeit. Aus der Perspektive von Selbsterfindung können diese Grenzen nur negativ als Anreiz zu gesteigerter Kreativität und Innovation, als zu überschreitende Grenze wahrgenommen werden. Foucaults Kritik der Selbstentdeckung ist zuzustimmen, soweit sie sich gegen jeglichen Substantialismus der menschlichen Natur richtet; sofern jedoch mit dem Begriff der Mimesis jede Möglichkeit fällt, dem positiven Begriff der Selbstüberschreitung einen positiven der Selbstbegrenzung zu kontrastieren, ist die Forderung nach „mehr Dialektik“ geltend zu machen. Dann wird es möglich, gewissermaßen von innen her zu kritisieren, was sich irritierend im Mittelpunkt von Foucaults Erneuerung der Baudelairenschen Modernität zeigt: destruktive Kreativität als Prinzip eines pessimistischen Hypermodernismus.

3. Kunst des Körpers

Aufschlussreich für das Verständnis des Verhältnisses von Baudelairenscher Modernität bei Foucault und seinem „militanten“ politischen Aktivismus sind Benjamins Äußerungen zur Ähnlichkeit Baudelairens mit dem Typus des Berufsverschwörers: „Die Physiognomie Baudelairens vergegenwärtigen, heißt von der Ähnlichkeit sprechen, die er mit diesem politischen Typus aufweist.“³ Benjamin vergleicht Baudelaire mit Blanqui, dem „bedeutendsten der Pariser Barrikadenchefs“ von 1848. Der Berufsverschwörer betreibt, wie Marx abschätzig

¹ Adorno, ÄT 106.

² Adorno, ND 351.

³ Benjamin, GS I.2, 514.

sagt, „Revolution aus dem Stegreif“¹ und in seiner „Projektenmacherei“ verachtet er „auf’s tiefste die mehr theoretische Aufklärung der Arbeiter über ihre Klasseninteressen.“² Blanqui, so Benjamin, zeigt nicht Baudelaires Hass gegen den Fortschrittsglauben, „er überschüttet ihn aber im Stillen mit seinem Hohn.“ Und Benjamin fährt fort:

„Es ist keineswegs ausgemacht, daß er damit seinem politischen Kredo untreu wird. Die Aktivität des Berufsverschwörers wie Blanqui einer gewesen ist, setzt durchaus nicht den Glauben an den Fortschritt sondern zunächst nur die Entschlossenheit, mit dem derzeitigen Unrecht aufzuräumen voraus. Diese Entschlossenheit, die Menschheit aus der jeweils ihr drohenden Katastrophe in letzter Stunde herauszureißen, ist gerade für Blanqui, mehr als für einen andern der revolutionären Politiker dieser Zeit das Maßgebende gewesen. Er hat sich immer geweigert, Pläne für das zu entwerfen, was ‚später‘ kommt. Mit alledem läßt sich Baudelaires Verhalten 1848 sehr wohl vereinbaren.“³

Baudelaires politische Einsichten seien grundsätzlich nicht über diejenigen der Berufsverschwörer hinausgegangen: „Ob er seine Sympathien dem klerikalen Rückschritt zuwendet oder sie dem Aufstand von 48 schenkt – ihr Ausdruck bleibt unvermittelt und ihr Fundament brüchig.“⁴

Foucault hat aus der, allerdings nicht mit Blindheit oder Reflexionslosigkeit zu verwechselnden, Revolte „ohne Programm“, der Veränderung um der Veränderung willen, ein Programm gemacht.⁵ Deren theoretisches „Fundament“ ist eine Philosophie des „Ereignisses“ als rebellischer, anti-strukturalistischer Kehrseite seiner „pessimistischen“ Analysen bestehender Machtstrukturen, von Technologien und Praktiken der Macht. Ob revoltierende Studenten, aufständische Gefängnisinsassen oder revolutionäre Islamisten, ob aus hedonistischen oder aus spirituellen Motiven, was zählt ist die Tatsache, dass Menschen sich gegen die Unerträglichkeit eines bestehenden Regimes erheben.⁶ Zu den Paradoxien des Changierens zwischen rebellischer Befreiung und struktureller Unfreiheit gehört, zunächst nicht nach den „Gründen“ für die Erhebung zu fragen, um dieser jedoch, wenn die Revolte ihre Schattenseite hervorkehrt, die Unhaltbarkeit ihrer Selbstlegitimation vorzuhalten. Die Faszination für die Rückkehr der Spiritualität als politischer Macht war zu exotisch und zu oberflächlich, als dass Foucault es für nötig befunden hätte, sich von den religiösen Motiven der iranischen Revolution zu

¹ Benjamin, GS I.2, 518.

² Marx zitiert nach Benjamin, GS I.2, 514 f.

³ Benjamin, GS I.2, 687.

⁴ Benjamin, GS I.2, 515.

⁵ Vgl. Foucault, DE IV, 746.

⁶ Vgl. Foucault, DE IV, 793 und Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst* 370.

distanzieren. Als „totaler Atheist“¹ mit geheimen Sympathien für das Mönchtum, hat er nicht nur mit dem Zen sympathisiert, sondern auch mit der religiösen Revolte.

Anders steht es mit seiner Kritik der marxistisch motivierten Erhebungen. In *Der Wille zum Wissen* rechnet er mit dem antirepressiven Kampf der 60er und 70er Jahre ab, an dem er prominent beteiligt war. Er beginnt nach Alternativen zu einer Konzeption der Repression und der Befreiung des Wunsches zu suchen, welche die „sexuelle Revolution“ geleitet, jetzt aber ihr widerständiges Potential aufgezehrt hat und als ein neuer Typus der Normalisierung in das kapitalistische System integriert werden konnte. Mit voller Wucht wendet er sich nun gegen einen anthropologischen Materialismus, der als Verkehrung der idealistischen Metaphysik der Seele und des Geistes, nun Leib, Begehren, Körper und Sinnlichkeit an die freigewordene Position des substantiell Ersten setzt. Diese explizite Kritik ist von Kennern des Foucaultschen Werkes nach dem Erscheinen von *Der Wille zum Wissen* vermerkt worden. So spricht Bernard-Henri Lévy in einem Gespräch mit dem programmatischen Titel „Nein zum König Sex“ von einer theoretischen Verschiebung, durch die Foucault einen gewissen „diffusen Naturalismus“ abgeschüttelt habe, von dem er in seinen vorhergehenden Büchern umgetrieben worden sei. Foucault distanziert sich daraufhin von einer naturalistischen Metaphysik des „unter dem Pflaster der Strand“, die annimmt, dass sich unter den Gewalttaten und Hinterhältigkeiten der Macht die Dinge selbst in ihrer „ursprünglichen Lebendigkeit“ wiederfinden ließen. Für diesen „Naturalismus“ sei eine gewisse „ästhetisch-moralische Wahl“ charakteristisch, wonach die Macht schlecht, hässlich, arm, steril, monoton, tot sei und das worüber die Macht ausgeübt werde, gut, richtig und reich.² Foucault weiß, als ein Denker wahrgenommen zu werden, der, einstimmend in die antirepressive Leier der Linken, als „melancholischer Historiker der Verbote und der repressiven Macht“ Geschichten schreibe, die immer nach einem doppelten Muster gestrickt seien: Wahnsinn und seine Einsperrung, Anomalie und ihr Ausschluss, Kriminalität und ihre Inhaftierung. Bernhard-Henry Lévy ist indes aufgefallen, dass der erste Band der „Geschichte der Sexualität“ mit diesem Muster bricht: dort wird nicht der guten Sexualität ihre böse Unterdrückung gegenüber gestellt. Foucault überspielt die Veränderung sogleich mit dem Hinweis, er sei schon in seinen Forschungen zu Psychiatrie und Wahnsinn nicht an der „soziologischen Geschichte eines Verbots“, sondern an „der politischen Geschichte der Produktion von Wahrheit“ interessiert gewesen.³ Auch in der Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* betont er die

¹ Vgl. Macey, *The Lives of Michel Foucault*, 415.

² Foucault, DE III, 265.

³ Foucault, DE IV, 257.

Kontinuität seines „Unternehmens einer Geschichte der Wahrheit“.¹ Im Zuge der Einsperrung, des Ausschließens, der Inhaftierung, der Unterdrückung bildet sich demzufolge ein legitimatorischer „wahrer“ Diskurs, in dem Machtverhältnisse sich nicht von ihrer negativen und repressiven Seite zeigen, sondern von ihrer positiven und produktiven. Entgegen Foucaults Kontinuitätsbezeugungen soll im folgenden der Verschiebung von *Überwachen und Strafen* zu *Der Wille zum Wissen* besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Diese ist in gewisser Hinsicht gravierender als die Wende nach *Der Wille zum Wissen*, deren pathetische Übersteigerung das Verständnis der folgenden Bände der Sexualitätsreihe vernebelt hat. Dabei gilt es zu klären, inwiefern Foucaults Kritik des Dispositivs der Sexualität als Modell der Kritik von „Kreativität“ zu dienen vermag.

Überwachen und Strafen markiert den Endpunkt eines materialistischen Kampfes gegen ein Modell spiritueller Kultivierung, in dem, der Körper als Gefängnis der Seele gilt. Die materialistische Kritik kehrt das Verhältnis um: die Seele wird zum Gefängnis des Körpers², das es niederzureißen gilt. Darin sind Feuerbachs Sensualismus und Nietzsches Philosophie des Leibes einig und auf der Ebene dieses allgemeinen Protestes gegen den in der Philosophiegeschichte herrschenden Idealismus ist die Differenz von Körper und Leib, zwischen Somatik und Energetik sekundär. Sie wird erst bedeutend in einer Situation, in der die Befreiung der sinnlich-leiblichen Existenz aus den Fesseln der Spiritualität in den avancierten kapitalistischen Gesellschaften sich soweit trivialisiert hat, dass das „wahre“ Leben weit eher in sinnlich-leiblichen Begriffen denn in spirituellen gedacht wird. Mitte der 1970er ist diese Trivialisierung soweit fortgeschritten, dass sie zum Gegenstand soziologischer und philosophischer Analysen werden konnte. Dabei unterscheiden sich politisch divergierende Positionen weniger in der Diagnose als in den Konsequenzen. Bell und Foucault reagieren auf die Popularisierung einer bestimmten „materialistischen“, an sinnlich-leiblicher Erfahrung orientierten „ästhetischen“ Modernität in entgegengesetzter Weise: Bell zielt auf deren Respiritualisierung, Foucault auf deren Transformation. Der Vergleich von *The Cultural Contradictions of Capitalism* und *Der Wille zum Wissen* (beide 1976) zeigt offenbare Ähnlichkeit in der Beurteilung einer vom Kapitalismus aufgesogenen Protestbewegung. Die Integration der Sexualität ist dabei nur ein besonders markantes Zeichen für eine Veränderung, die Foucault nun als Überlagerung von repressiven Disziplinen durch „regulierende Kontrollen“ zu deuten sich anschickt.³

¹ Foucault, UP 17; dt. 19.

² Vgl. Foucault, SP 34; dt. 42.

³ Vgl. etwa Foucault, VS 183; dt. 166.

Letztere verlangen nach „neuen Strategien“ des Widerstands.¹ Das lange Schweigen Foucaults nach der Veröffentlichung von *Der Wille zum Wissen* und die Rückwendung zur Antike bezeugen die Notwendigkeit, philosophisch sehr tief zu graben, um unerschöpfte Quellen für die Möglichkeit des Widerstands in den Kontrollgesellschaften des integrierten Kapitalismus zu erschließen. Der Weg verläuft von den Technologien der Disziplinierung (*Überwachen und Strafen*) über die Technologien des Lebens (*Der Wille zum Wissen*) zu den Technologien des Selbst (*Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich*): von der Anatomie über die Biologie zur Ästhetik. Das Verhältnis der ersten beiden hat Foucault präzise zu bestimmen versucht, zum Verhältnis des zweiten zum dritten Moment finden sich Andeutungen, die jedoch diffus bleiben und in einer Weise zu verharmlosenden oder irreführenden Deutungen Anlass gegeben haben, die vermuten lässt, Foucault selber sei es nicht gelungen, das Verhältnis hinreichend präzise zu durchdringen.

Was heißt „Lebenskunst“? Foucault hat „Sexualität“ als Scharnier zwischen Mikrophysik und Mikrobiologie der Macht verstanden; „Kreativität“ lässt sich entsprechend als Scharnier von Bio-Macht und etwas verstehen, was Mikroästhetik der Macht oder einfach Bio-Ästhetik genannt werden soll. Dabei wird davon ausgegangen, dass „Ästhetik“ als Ästhetisierung des Lebens zur Sphäre jener „modernen Technologien der Macht“² gehört, die mit der Gewichtsverschiebung von harter Disziplin zu weicherer Regulierung an Bedeutung gewinnen. Kreativität wird, nach dem Muster von Sexualität bei Foucault, als „Dispositiv“ erst erkennbar, wenn Sexualität als Aspekt einer umfassenderen Kreativität in den Blick rückt und Befreiung von Sexualität als Aspekt einer weiterreichenden Entfesselung von Kreativität. Erst wenn plausibel gemacht werden kann, dass in einer um Kreativität zentrierten Lebenskunst „Biologie“ und Ästhetik zusammenfinden, lässt sich Foucaults Analyse der Sexualität gegen ihn selbst wenden. Die merkwürdige Vernachlässigung des ganzen Problems von Ästhetik, die als Macht Religion verdrängt, scheint auch die Analyse einer Kreativität zu verhindern, deren Geschichte offenbar auf die Tendenz zur Säkularisierung und Trivialisierung des religiösen Schöpfungsmotivs verweist. Dann wird deutlicher, warum es nötig ist, über Möglichkeiten von Freiheit nachzudenken, die sich nur durch bestimmte Negation von Kreativität eröffnen, durch das Nein zum König Kreation.

In einem Vorwort für die amerikanische Ausgabe des *Anti-Ödipus* von Deleuze/Guattari von 1977 liest Foucault dieses Buch als Einführung in das „nicht-faschistische Leben“, als Manual einer „gegen alle Formen des Faschismus“ gerichteten Lebenskunst. Wilhelm Schmid hat sich in seinem Buch *Philosophie der Lebenskunst* im Begriff „reflektierter Lebenskunst“ entschieden darum

¹ Foucault, DE IV, 265.

² Foucault, VS 200, dt. 181.

bemüht, das Thema Lebenskunst auf Politik, Ökonomie und Ökologie zu beziehen. Auch der Faschismus wird thematisiert:

„Nichts anderes als ein Versuch, zu einer nichttruinösen Praxis der Freiheit zu gelangen und die Autonomie in der reflektierten Haltung des Individuums selbst zu verankern, ist auch die Lebenskunst und Ästhetik der Existenz, die, wie Foucault wollte, in der Wendung ‚gegen alle schon vorhandenen oder drohenden Formen des Faschismus ihren Sinn finden sollte.‘“¹

In jenem Vorwort, auf das sich auch Schmid an dieser Stelle bezieht, versteht Foucault Faschismus nicht nur als „den historischen Faschismus von Hitler und Mussolini – die sich gut darauf verstanden haben, den Wunsch der Massen zu mobilisieren und zu gebrauchen“, sondern auch und vor allem „den Faschismus, der in uns allen ist, der in unseren Gemütern umgeht und in unserem täglichen Verhalten, jener Faschismus, der uns die Macht lieben lässt, der uns jene Sache wünschen lässt, die uns beherrscht und uns ausbeutet.“² Was aber, wenn der Zusammenhang von Ästhetik und Faschismus, den Benjamin im Kunstwerk-Aufsatz und später das Kulturindustrie-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* thematisiert haben, auch vor „Kreativität“ nicht Halt macht? Wenn eine auf Kreativität eingeschworene Lebenskunst an jenem faschistischen Kultus des Lebens partizipiert, der nicht zu trennen ist vom Kultus des Todes und der Destruktion? Heißt nicht Kreativität zu wünschen auch jene Sache zu wünschen, „die uns beherrscht und ausbeutet“? Zeugt nicht Foucaults Lob der destruktiven Kreativität von einer merkwürdigen Blindheit gegenüber der Bedeutung von „Ästhetik“ im Spannungsfeld der Dialektik der Aufklärung? Diesen Fragen ist in der weiteren Erörterung des Motivs einer ästhetisch aufgeladenen Somatik nachzugehen. Sie verweisen zugleich auf die sich anschließende Diskussion des Motivs der „Energetik“. Von der Annahme ausgehend, dass die neue Macht des Ästhetischen mit der Trivialisierung von an Körper und Leib orientierten Lebensweisen korrespondiert, bietet sich die Möglichkeit, die Bedeutung des Ästhetischen bei Foucault mit der Erörterung des ästhetischen Gehalts der Rede von „Körper“ in *Überwachen und Strafen* zu beginnen. Damit wird an Habermas' Deutung Foucaults angeknüpft, der hinter der Fassade des Positivismus von dessen Machtanalysen eine uneingestandene Inanspruchnahme eines mit Gehalten der ästhetischen Moderne aufgeladenen Körperbegriffs sieht.³

¹ Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, 175.

² Foucault, DE III, 134.

³ Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 334.

Produktive Körper

Der Körperbegriff bei Foucault, schwankt zwischen dem Praktiken der Disziplinierung unterworfenen passiven Körper und einem den Gebrauch der Lüste praktizierenden aktiven Körper. Damit wird nahegelegt, den Körperbegriff aufzulösen in einen verdinglichten Körper einerseits und einen lebendigen Leib andererseits. Und manche Passagen aus *Überwachen und Strafen*, insbesondere die Rede von „Mikrophysik“ und „politischer Anatomie des Körpers“ deuten darauf hin, dass Foucault „Körper“ dort vor allem im Sinne des seelenlosen Objekts mechanistischer Naturwissenschaft versteht, dessen Übersetzung in Techniken der sozialen Normalisierung er nachzeichnet. Dabei konzipiert Foucault die Welt als Gefängnis, in der „das Gefängnis den Fabriken, den Schulen, den Kasernen, den Spitälern gleicht, die allesamt den Gefängnissen gleichen“.¹ Es ist jedoch nicht die restlose Unterwerfung des Körpers unter eine souveräne Macht, die für die „Disziplinargesellschaft“ charakteristisch sein soll. Denn indem diese sich durchsetzt, verschwinden allmählich die schamlosen Machtbezeugungen einer „Gesellschaft der Souveränität“, wie Folter und Hinrichtung, als öffentliche Spektakel. Das absolute und bedingungslose „Recht des Souveräns“ über seine Untertanen, als Recht über Leben und Tod, als Recht „sterben zu machen und leben zu *lassen*“ wird abgeschwächt.² Es verschwinden aber auch Schmerzen und Leiden der Bestraften und damit das öffentliche Erlebnis einer sich in Konvulsionen auflösenden Körperkontrolle. Gemäß dieser Auffassung steht in Gesellschaften der Souveränität repressiver Macht ein passiver Körper gegenüber, der zum aktiven Leib zumal im Exzess des Leidens werden kann. Dieses Schema, das seine Entsprechung hat in der asketischen Zucht des Klosterlebens, wird, so Foucault, mit dem Aufstieg der Disziplinargesellschaft im 18. Jahrhundert durch eine neue „Eleganz der Disziplin“, eine neue „Kunst des menschlichen Körpers“ abgelöst:

„Der historische Augenblick der Disziplinen ist der Augenblick, in dem eine Kunst des menschlichen Körpers das Licht der Welt erblickt, die nicht nur die Vermehrung seiner Fähigkeiten und auch nicht bloß die Vertiefung seiner Unterwerfung im Auge hat, sondern die Schaffung eines Verhältnisses, das in einem einzigen Mechanismus den Körper um so gefügiger macht, je nützlicher er ist, und umgekehrt. So formiert sich eine Politik der Zwänge, die am Körper arbeiten, seine Elemente, seine Gesten, seine Verhaltensweisen kalkulieren und manipulieren. Der menschliche Körper geht in eine Machtmaschine ein, die ihn durchdringt,

¹ Foucault, SP 229; dt. 292.

² Foucault, SP, 177 f; dt. 161 f.

zergliedert und wieder zusammensetzt. Eine ‚politische Anatomie‘, die auch eine ‚Mechanik der Macht‘ ist, ist im Entstehen. Sie definiert, wie man die Körper der anderen in seine Gewalt bringen kann, nicht nur, um sie machen zu lassen, was man verlangt, sondern um sie so arbeiten zu lassen, wie man will; mit den Techniken der Schnelligkeit, mit der Wirksamkeit, die man bestimmt. Die Disziplin fabriziert auf diese Weise unterworfenen und geübten Körper (um die ökonomische Nützlichkeit zu erhöhen) und schwächt diese selben Kräfte (um sie politisch fügsam zu machen). Mit einem Wort: sie spaltet die Macht des Körpers; sie macht daraus einerseits eine ‚Fähigkeit‘, eine ‚Tauglichkeit‘, die sie zu steigern sucht; und andererseits polt sie die Energie, die Mächtigkeit, die daraus resultieren könnte, zu einem Verhältnis strikter Unterwerfung um. Wenn die ökonomische Ausbeutung die Arbeitskraft vom Produkt trennt, so können wir sagen, daß der Disziplinarzwang eine gesteigerte Tauglichkeit und eine vertieft e Unterwerfung (domination) im Körper miteinander verkettet.“¹

Es kann hier nur darum gehen, zu zeigen, inwiefern diese von Foucault vielfältig variierten Gedanken mit dem Thema der Kultivierung des Selbst zu tun haben; inwiefern also in der Rede von einer neuen Kunst des Körpers und von Techniken des Körpers negativ die spätere von Lebenskunst und Lebenstechnik bereits angelegt ist. Es ist zu vermuten, dass sich in bestimmter Negation jener „Disziplinen“, die sich der aktive Körper durch „Zwangsübung“ zuzueignen genötigt worden ist, die „Ästhetik der Existenz“ entfaltet, also jene kreative Askese, die im Zentrum von Foucaults Konzeption der Selbsterfindung steht. In einem Gespräch von 1984 sagt er:

„Ich denke, daß das Subjekt sich über Praktiken der Unterwerfung (assujettissement) konstituiert oder, auf autonomere Weise über Praktiken der Befreiung und der Freiheit. So geschah es in der Antike, und zwar ausgehend, wohlgemerkt, von einer gewissen Anzahl von Regeln, Stilen und Konventionen, die sich im kulturellen Bereich wiederfinden.“²

Foucault tut in *Der Gebrauch der Lüste* viel, um den Zusammenhang seiner Analyse der Körpertechnik mit dem Motiv der Selbsttechniken zu verdunkeln. Er tut dies durch Verschiebung der Bedeutung von Begriffen und durch Einführung neuer Begriffe auf eine derart subtile Weise, die nachzuzeichnen detektivische Akribie fordern würde. Zuweilen kommt die kaum vermeidliche Grobheit der deutschen Übersetzung zu Hilfe, die von „Unterwerfung“ spricht, wo Foucault verschiedene Worte gebraucht, nämlich „domination“ (*Überwachen und Strafen*) und „assujettissement“ (*Der Gebrauch der Lüste*).³ Der Begriff assujettissement vereint zwei Aspekte der disziplinierenden Übung, die in *Überwachen und Strafen* gesondert erörtert werden, nämlich eine „Unterwerfung“, die zugleich

¹ Foucault, SP 139 f; dt. 176 f.

² Foucault, DE IV, 733; dt. Foucault, *Von der Freundschaft*, 137 f.

³ Vgl. Foucault, UP 34; dt. 38.

„individualisiert“ (Panoptismus). Assujettissement fasst diese Bedeutungen zusammen zu einer subjektivierenden Unterwerfung bzw. unterwerfenden Subjektivierung, verleiht jedoch der panoptischen, bloß heteronomen „Individualisierung“ eine Tendenz zum autonomen Ausbruch. Assujettissement bezeichnet somit „die Gleichzeitigkeit von Subjektwerdung und Unterwerfung: daß das Subjekt ineins Produkt heteronomer und eigener Gestaltungskräfte ist.“¹

Was aber sollten jene „Regeln, Stile und Konventionen“, von denen die „Ausarbeitung seines eigenen Lebens als eines persönlichen Kunstwerks“² in der Antike ausgegangen sein soll, anderes sein als „Dispositive der Macht“? Eine verbreitete Auffassung von „Philosophie der Lebenskunst“ oder „Philosophie als Lebensform“ krankt daran, bei der Rede von Lebenskunst oder Lebensstil an Freiheit der Wahl zu denken. Von den existentialistischen Tendenzen Hadots und Wilhelm Schmits ist jedoch Foucaults Konzeption einer „asketischen Ausarbeitung des Selbst“ zu unterscheiden, auch wenn das Motiv der existentiellen Wahl bei ihm keineswegs fehlt. Max Webers synonyme Gebrauch der Wendungen „asketische Lebensführung“ und „asketischer Lebensstil“ kommt Foucault sicherlich näher, weil er den Zwang zu rationaler Durchformung nicht unterschätzt. Kein „Stil“ ohne Technik, Übung, Disziplin, „Metier“. Kunst bleibt demnach „vorkünstlerisch“, solange sie sich darin erschöpft, vorgegebene Muster und Regeln zu wiederholen; die Möglichkeit künstlerischer „Kreativität“ ist jedoch auch an diese Einschränkung gebunden, gegen die sie allein Konkretion gewinnen kann.

Eine solche Auffassung ästhetischer Arbeit von geradezu klassischer Strenge wendet Foucault auf die ästhetische Selbstarbeit an. Gegen die Idee eines universellen und konstitutiven Subjekts, dessen abstrakte Autonomie schon Adorno als „fiktiv“ verworfen hatte³, denkt er Subjektivität zwischen Unterwerfung und Befreiung, Heteronomie und Autonomie. Im Vergleich zu Adorno gewinnt diese Konzeption deutlichere Konturen jedoch nur, wenn die von Foucault analysierten Disziplinen und Dispositive als Material verstanden werden, durch deren Negation Selbsterfindung überhaupt nur gedacht werden kann, sofern diese nicht eine Art creatio ex nihilo sein soll. Kreative „Destruktion dessen, was wir sind“ wendet sich somit gegen als Mikrostruktur von Wahrnehmungen und Gedanken, Sprache und Verhalten geradezu material verfestigte Disziplinierungen und Dispositive. Diese lassen sich verstehen als „historisches Apriori“, als „geschichtliche Natur“, die zu ignorieren Selbstkultivierung an die Illusionen sentimentaler und fiktiver Freiheiten ausliefert. Während spirituelle Kultivierung von zeitlosen Substantialien ausgeht, lebt leibliche Kultivierung von der Reflexion auf ihren historischen und materialen

¹ Christine Hauskeller, *Das paradoxe Subjekt*, 14.

² Foucault, DE IV, 731, dt. Foucault, *Von der Freundschaft*, 135.

³ Vgl. Adorno, ND 222.

Normalisierung und Ästhetisierung

Der Begriff der Kreativität ist demjenigen der Ästhetik darin überlegen, dass er erlaubt, eine Ambivalenz zu bezeichnen, mit der Foucault im Begriff der Lebenskunst als einer Bio-Ästhetik vielfach spielt: derjenigen zwischen körperbetonter Ästhetik einerseits und einem diffusen „energetischen“ Vokabular andererseits, mit Worten wie Leben, Kraft, Intensität, Steigerung. Es ist nun notwendig, die Unterscheidung von Somatik und Energetik schärfer zu fassen. Eine solche Unterscheidung war bereits angedeutet worden, im Versuch, in Foucaults Rede von Körper und von Lüsten den Unterschied von passivem Körper und aktivem Leib zu sehen. Dafür spricht, dass die Bedeutung des Körpers im Übergang von *Überwachen und Strafen* zu *Der Wille zum Wissen* sich verschiebt von einer eher passiven Normalisierung mit dem Körper als Objekt von Disziplinen zu einer eher aktiven Normalisierung, in der der Körper als Subjekt der eignen Befreiung agiert. Eine Interpretation, welche in *Überwachen und Strafen* einen im wesentlichen passiven Körper wahrnimmt, verkennet jedoch die Aktivität, die für Foucaults Begriff der Disziplinen charakteristisch ist.¹ Anders als die passive Normalisierung, die Foucault der souveränen Herrschaft zuschreibt, setzen diese bereits einen aktivierten Körper voraus. Gleichwohl bleibt der Eindruck einer reduktionistischen Konzeption des Körpers, dessen Aktivität nicht kreativ, sondern reflexhaft gedacht wird. Ein kurzer Blick auf Norbert Elias' Theorie der zivilisatorischen „Konditionierung“ mag den Mangel von *Überwachen und Strafen* verdeutlichen.

Was Foucault Disziplinen nennt, korrespondiert vielfach mit „Zivilisierung“ und „Modellierung“ in Elias' Studie über den Prozess der Zivilisation. Einige Beispiele Foucaults zeigen besonders deutlich die Verwandtschaft zwischen den Disziplinen und dem, was Elias Alltagsritual nennt: „Ein wohldisziplinierter Körper bildet den Operationskontext für die geringste Geste. Eine gute Schrift zum Beispiel setzt eine ganze Gymnastik voraus: eine Routine, deren rigoroser Code den gesamten Körper von der Fußspitze bis zum Zeigefinger erfasst.“² Elias spricht von „Zwängen zur Durchformung des Verhaltens“, von Ritualisierung als Standardisierung und Routinisierung des Verhaltens. Aktive Normalisierung, zentriert um das Motiv der Produktivität von Macht, wird bei ihm allerdings differenzierter erörtert als bei

¹ Für eine solche Tendenz in der feministischen Foucault-Rezeption vgl. Lois McNay, „The Foucauldian body and the exclusion of experience“, in: *Hypathia*, vol 6, no.3, (Fall 1991).

² Foucault, SP 154 ; dt. 195.

Foucault. Dessen Beschreibung der aktiven Normalisierung fehlt eigentümlich der Aspekt von Freiwilligkeit und Eigendynamik. Foucault suggeriert, dass Menschen dazu abgerichtet werden, eine „gute Schrift“ zu haben, unklar bleibt jedoch, warum sie auch aus eigenem Antrieb zur rigorosen Durchbildung des Verhaltens drängen. Sei es für die Schrift, das Sprechen oder das Essen, für alle Bereiche des Alltags, so Elias, gibt es Modelle „guten“ Verhaltens, die „aus einer sozialen Einheit zur andern“ wandern.¹ Aktive Normalisierung bedeutet demnach, die sensible Orientierung an auf verschlungenen Wegen durch soziale Kontexte wandernden Modellen des Verhaltens.

Dabei wird verständlicher, in welchem Sinne „Übung“ als Disziplin ein unverzichtbares Moment von Kultivierung ist. Disziplinen sind für Selbstkultivierung da von Bedeutung, wo sie als aktive Orientierung an Modellen des Verhaltens funktionieren, dessen sich Menschen durch wiederholte Übung anzunähern versuchen. Dabei ist im Prinzip gleichgültig, ob dieser Prozess der Modellierung des Selbst auf elementare Zivilisierung, etwa die Tischsitten, zielt oder sich auf die subtileren, „spirituellen“ Techniken der Kultivierung bezieht, wie sie für die Orientierung am Ideal des Weisen charakteristisch sind. Im Wort Kultivierung ist die ganze Spannweite von materieller Zivilisierung des Verhaltens bis hin zu einer Spiritualisierung mitzudenken, die sich in schroffem Gegensatz zu solch innerweltlicher Bildung versteht. Elias' Begriff der Modellierung verweist nicht nur auf die Etablierung einer minutiösen Routine des Verhaltens, sondern auch auf die Durchsetzung von Standards der Höflichkeit, Zurückhaltung, Achtung, Gesittung und des Feingefühls, wie sie, gemäß Elias, im französischen „civilité“ mitschwingen. Von hier liegt der Übergang zum Aspekt der Moralisierung des Verhaltens durch die modellierende Disziplinierung der Affekte nahe, die allerdings der Studie von Elias zufolge eher Effekt denn Antrieb der Dynamik sozialer Modellierung ist. Demnach ist mit der Verfeinerung und Differenzierung der Verhaltensweisen eine Tendenz der von anwachsender Affektkontrolle getragenen Pazifizierung der Gesellschaft im Inneren verbunden gewesen. Dies gilt insbesondere für die Phase der Konkurrenz und schleichenden Gewichtsverschiebung zwischen Aristokratie und Bürgertum in Frankreich, wo das Verfeinerte und das Gute nachgerade identisch gewesen sein sollen. Entsprechend sieht das Schema aus, nach dem Modelle des Verhaltens geprägt werden und auf Wanderung gehen:

„Jede noch so kleine Gewohnheit des sich wandelnden Rituals setzt sich unendlich langsam durch (...); jeder Handgriff, die Art z.B., in der man Messer, Löffel oder Gabel hält und bewegt, wird nicht anders, als Schritt für Schritt standardisiert. Und auch der gesellschaftliche

¹ Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation* I, 145.

Mechanismus dieser Standardisierung selbst zeichnet sich in Umrissen ab, wenn man die Bilderreihe als Ganzes überblickt: Es gibt einen mehr oder weniger begrenzten, höfischen Kreis, der die Modelle prägt, und zwar zunächst offenbar nur für die Bedürfnisse der eigenen, gesellschaftlichen Situation und entsprechend der Seelenlage, die dieser sozialen Lage entspricht. Aber offenbar macht der Aufbau und die Entwicklung der französischen Gesamtgesellschaft allmählich immer weitere Schichten bereit und begierig, die oben entwickelten Modelle anzunehmen: sie breiten sich, ebenfalls sehr allmählich, über die ganze Gesellschaft hin aus, ganz gewiß nicht ohne sich dabei entsprechend umzubilden.“¹

Die Wandlung von oben nach unten ist jedoch nur ein Typus der Diffusion von Alltagsritualen, dem der umgekehrte gegenübersteht: die mit dem zunehmenden ökonomischen Einfluss des Bürgertums sich verstärkende Verbürgerlichung höfischer Menschen.² Für das Funktionsschema von Modellierung ist entscheidend, dass einerseits Modelle geprägt werden und andererseits Menschen „bereit und begierig“ sind, entwickelte Modelle anzunehmen, einzuüben und umzubilden. Elias beschreibt wie ein sich differenzierendes Alltagsritual von einer schmalen Elite aus dem Bedürfnis sozialer Abgrenzung geprägt und entwickelt wird, um sich sodann vor allem mit Hilfe der sozialen Sogwirkung von Macht und Reichtum geradezu mimetisch zu verbreiten; die Affektmodellierung wird hier zumal angetrieben vom Ehrgeiz, in der sozialen Hierarchie aufzusteigen, vom Kampf um Anerkennung.

Ein ganz anders geartetes Beispiel sind die philosophischen Schulen in der Antike, deren jede, gemäß Hadot, für ein Lebensmodell einstand, dem es galt mit Hilfe von Lehre und Schrifttum Verbreitung und Anhängerschaft zu verschaffen; es waren also Philosophien und philosophische Schulen, welche Modelle der „Affektmodellierung“ geprägt haben. Die Verbreitung des Stoizismus in antiken Rom zeigt allerdings insofern Parallelen zu dem von Elias erwähnten gesellschaftlichen Mechanismus, als der Philosophenkaiser Marc Aurel von einer Schar philosophischen Mimen umgeben gewesen sein soll.³ Modelle wirken somit als eine Art zwangloser Zwang, deren Macht ein spezifisches Wissen, ein *savoir vivre*, fordert, für das es eine eigene Literatur und eigene Übungspraktiken gibt. Nach der Darstellung von Elias war im 18. Jahrhundert die Aristokratie nicht bestrebt, die Details ihres Alltagsrituals den unteren Schichten aufzuzwingen, im Gegenteil war sie um Abgrenzung bemüht und die „civilité-Schriften“ des 18. Jahrhunderts entsprechen mehr dem Bedürfnis nach Informationen über das höfische Modell, das sich anzueignen Lebenschancen im Geflecht der Machtbeziehungen verhieß. Die Wirkung dieser Schriften war normalisierend, aber

¹ Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation* I, 144 f.

² Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation* I, 147.

³ Vgl. Hadot, *La citadelle intérieure*, 33.

im Verhältnis von Bürgertum und Aristokratie im 18. Jahrhundert stehen sie weniger für den Zwang von oben, denn für den Drang von unten; die Bürger gierten nach Einsicht in die aristokratische Mikrophysik der Macht, weil deren mimetische Adaption ihnen zum sozialen Aufstieg zu verhelfen versprach. Somit hat sicherlich „Wissen“ die Machtwirkung des höfischen Modells zunächst erneuert und verstärkt, letztlich aber unterwandert und beseitigt. Der eingeeengten Perspektive von *Überwachen und Strafen* ist ein Teil der „Übung“ innewohnenden Dynamik von Macht und Wissen entgangen. Die Bedeutung der Produktivität der Macht für die aktive Normalisierung kommt erst in *Der Wille zum Wissen* ganz zur Geltung. Während *Überwachen und Strafen* die Welt als Gefängnis denkt, spricht Elias bereits von der „höflichen, äußerlich sanften und vergleichsweise rücksichtsvollen Art zu korrigieren“, die „unvergleichlich viel zwingender“ sei als „Mittel der gesellschaftlichen Kontrolle“ und „außerordentlich viel wirksamer zur Züchtung von dauernden Gewohnheiten, als Beleidigungen, Verspottungen oder irgendeine Bedrohung mit äußerer körperlicher Gewalt.“¹

Es ist der Einsatz differenzierterer Formen aktiver Normalisierung, die im avancierten Liberalismus der technisch-ökonomischen Welt tendenziell jeden Menschen dazu zwingen, zum Lebenskünstler zu werden. Von daher hat die Rede von Lebenskunst einen penetrant affirmativen Beigeschmack erhalten. Die Parole „jeder ein Künstler“ beginnt sich auf eine sehr zwiespältige Weise zu verwirklichen. Foucaults Begriff der politischen Anatomie ist noch zu grob, noch zu sehr mit hygienischem Sezierraum und totalitaristischem Folterkeller assoziiert, um der Gegenwart gerecht werden zu können. Mit dem Thema der Sexualität werden bei Foucault die Disziplinen kreativ, ohne dass es ihm jedoch gelänge, aktive Normalisierung und Ästhetik der Existenz konsequent zusammenzudenken.

Technisierung und Ritualisierung

Mit der Ergänzung von Foucaults Konzeption von Disziplinierung durch diejenige der Zivilisierung bzw. Modellierung des Verhaltens bei Elias, wird deutlicher, warum mit vollem Recht von einer neuen „Kunst“ des menschlichen Körpers gesprochen werden kann. Es wird deutlicher, inwiefern die Geschichte der Normalisierung des Körpers mit dessen Ästhetisierung verbunden ist. Die infinitesimale Kontrolle der Gesten und Bewegungen, das Einwandern von Macht in die Materialität der Dinge als „Zwänge ohne Größe“, die detailversessenen Übungen, vermag der repressionsfeindliche Foucault nicht als Kehrseite einer

¹ Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation* I, 106.

ästhetischen Durchformung der Lebensweise zu verstehen, die durchaus Züge einer ethischen Asketik trägt, indem nämlich eine mäßigende „Humanisierung“ körperlicher Gewaltsamkeit im zwischenmenschlichen Umgang zur zweiten, ästhetischen Natur wird. In diesem Aspekt des bürgerlichen Humanismus, der bei Proust entlarvt und zugleich verklärt wird, sieht jedoch die Baudelairsche Modernität nicht mehr als das Material, auf dessen Destruktion sie ihre Kreativität gründet. Mit der Austreibung des mimetischen Moments aus der Selbstkultivierung, das bei Foucault, zu Unrecht, mit dem Moment der Selbstentdeckung identifiziert wird, vollzieht sich die Barbarisierung einer Ästhetisierung des Lebens, die nun ineinsfällt mit dessen Technisierung. Aufgrund der Vermengung von Technik, Kunst und Natur bekommt Foucault das ethische Potential somatischer Kultivierung kaum in den Blick. Foucault hat sich mit seinem schroffen Antihumanismus sicherlich freigemacht von einer retrospektiven Verklärung bürgerlicher Kultur, die das affirmative Ferment von Adornos Negativismus bildet; er hat sich damit jedoch auch Einsichten verstellt, die unmöglich sind, ohne Technik und Kunst nach den Polen von Gewalt und Gewaltlosigkeit zu differenzieren. Ästhetik, die sich ihres mimetischen Moments entledigt, schlägt um in die Identität von bloßer Technik und bloßer Natur, in der mit Kunst und Kultur auch die Verankerung von Moral in individueller Gewaltlosigkeit fällt. Die Rechtfertigung solcher Unterscheidung führt zurück zu einer Urgeschichte der Moderne, wie sie Benjamin in seiner Baudelaire-Studie exemplarisch zu schreiben versucht hat; zurück in die Archaik einer geschichtsblinden Moderne. Benjamins und Adornos Analyse von Technik hat große Ähnlichkeit mit der Foucaultschen Analyse von Disziplinarstechniken, bewahrt jedoch die Ahnung der Kluft zwischen Zivilisierung als Technisierung und als Kultivierung.

Die Technik, so Benjamin, unterwirft „das menschliche Sensorium einem Training komplexer Art“:

„Mit der Erfindung des Streichholzes um die Jahrhundertmitte tritt eine Reihe von Neuerungen auf den Plan, die das eine gemeinsam haben, eine vielgliedrige Ablaufreihe mit einem abrupten Handgriff auszulösen. Die Entwicklung geht in vielen Bereichen vor sich; sie wird unter anderem am Telefon anschaulich, bei dem an die Stelle der stetigen Bewegung, mit der die Kurbel der älteren Apparate bedient sein wollte, das Abheben einer Hörers getreten ist. Unter den unzähligen Gebärden des Schaltens, Einwerfens, Abdrückens usw. wurde das ‚Knipsen‘ des Photographen besonders folgenreich. Ein Fingerdruck genügte, um ein Ereignis für eine unbegrenzte Zeit festzuhalten. Der Apparat erteilte dem Augenblick sozusagen einen posthumen Chock. Haptischen Erfahrungen dieser Art traten optische an die Seite, wie der Inseratenteil einer Zeitung sie mit sich bringt, auch der Verkehr in der großen Stadt. Durch

ihn sich zu bewegen, bedingt für den einzelnen eine Folge von Chocks und von Kollisionen.“¹

Adorno spitzt Benjamins Einsichten wie folgt zu:

„Die Technisierung macht einstweilen die Gesten der Menschen präzise und roh und damit die Menschen. Sie treibt aus den Gesten alles Zögern aus, allen Bedacht, alle Gesittung. Sie unterstellt sie der unversöhnlichen, gleichsam geschichtslosen Anforderung der Dinge. (...) Man wird dem neuen Menschentypus nicht gerecht, ohne das Bewußtsein davon, was ihm unablässig, bis in die geheimsten Innervationen, von den Dingen der Umwelt widerfährt. Was bedeutet es fürs Subjekt, daß es keine Fensterflügel mehr gibt, die sich öffnen ließen, sondern nur noch grob aufzuschiebende Scheiben, keine sachten Türklinken sondern drehbare Knöpfe, keinen Vorplatz, keine Schwelle gegen die Straße, keine Mauer um den Garten? Und welchen Chauffierenden hätten nicht schon die Kräfte seines Motors in Versuchung geführt, das Ungeziefer der Straße, Passanten, Kinder und Radfahrer, zuschanden zu fahren? In den Bewegungen, welche die Maschinen von den sie Bedienenden verlangen, liegt schon das Gewaltsame, Zuschlagende, stoßweis Unaufhörliche der faschistischen Mißhandlungen. Am Absterben der Erfahrung trägt Schuld nicht zum letzten, daß die Dinge unterm Gesetz ihrer reinen Zweckmäßigkeit eine Form annehmen, die den Umgang mit ihnen auf bloße Handhabung beschränkt, ohne einen Überschuß, sei's an Freiheit des Verhaltens, sei's an Selbstständigkeit des Dinges zu dulden, der als Erfahrungskern überlebt, weil er nicht verzehrt wird vom Augenblick der Aktion.“²

Es ist solcher durch und durch ästhetische Blick für das Barbarische im Alltäglichen, der in verblüffendem Maße jenem Foucault abzugehen scheint, der in seiner Einführung in die Lebenskunst des *Anti-Ödipus* dazu auffordert, „die winzigsten Spuren des Faschismus im Körper“ auszuspähen.³

Man mag lächeln über Adornos Übertreibungen und die Idealisierung von Fensterflügeln und Türklinken, die in Deutschland den Faschismus ja keineswegs verhindert haben. Adornos eigene Kritik an einer Konzeption von Technik unter dem einzigen Aspekt von Verdinglichung und Entfremdung und ihre Anerkennung als konstitutives Moment von Kunst bewahrt ihn jedenfalls vor dem Vorwurf der blanken Technikfeindschaft. Ohne ein gewisses Unbehagen an der Technik würde er jedoch nicht bemerkt haben, dass mit Technisierung „einstweilen“ eine sehr einseitige Ästhetisierung des Lebens einhergeht, deren formales Prinzip nahezu ausschließlich jene „chockförmige Wahrnehmung“⁴ ist, der sich Baudelaire, als

¹ Benjamin, GS I.2, 630.

² Adorno, MM 42 f; GS 4, 43 f.

³ Foucault, DE III, 135; dt. Foucault, *Dispositive der Macht*, 228. Zur Bedeutung des Faschismus für Foucaults Philosophie vgl. Alan Milchman, Alan Rosenberg: „Michel Foucault, Auschwitz and Modernity“, in: *Philosophy & Social Criticism*, vol 22 no 1, pp 101-113.

⁴ Benjamin, GS I.2, 631.

einer der ersten, vollständig ergeben hat. Es gibt also eine Ästhetisierung des Lebens, die auf Kosten einer Zivilisierung sich vollzieht, die wohl einerseits Disziplinen und Hierarchien festschreibt, andererseits aber auch eine Gewaltlosigkeit eröffnet, die ästhetisch in die Existenz eingelassen und nicht durch Recht und Gesetz aufgenötigt werden muss. Adorno weiß genau, wie leicht die Forderung nach der Achtung von Distanzen und Umständlichkeiten in die Nähe reaktionären Lobs archaisch anmutender Rituale gerät¹; aber die Rettung von Mimesis durch ihre Verwandlung verlangt eine kritische Unterscheidung von Mimesis und Magie, mit dem Ziel im Zuge der aufklärerischen Kritik an Magie und der unmittelbaren Gegebenheit von Natur, nicht auch die Möglichkeit einer in Ästhetik verwandelten Mimesis zu verwerfen.

Foucaults Unbehagen an der Sexualität ist demjenigen Marcuses an repressiver Entsublimierung nicht unähnlich, sofern dieser damit die Preisgabe des Motivs von Sublimierung überhaupt und nicht bloß der Abschaffung von repressiver Sublimierung verbunden hat. Foucaults Rede von ars erotica zeugt zweifellos von der Suche nach einer Sexualität, die sich nicht länger im Drang nach dem Wunsch an sich verzehrt, der Suche nach Authentizität entsagt und sich als „stilisierte Natur“² zu verstehen vermag. Die „Misere der Sexualität“ ist für Foucault nicht zu trennen von der Unfähigkeit, das „Leben“ als Gegenstand ästhetischer Gestaltung wahrzunehmen. Allerdings ist diese dazu verurteilt in eine diffuse Energetik umzuschlagen, weil es ihm empfindlich mangelt am Motiv der Kultivierung ritueller Langsamkeit, an „Zeit und Kraft für die Ceremonien, für die Verbindlichkeit mit Umwegen, für allen Esprit der Unterhaltung und überhaupt für alles Otium“, die bei Nietzsche von einer Stilisierung des Lebens nicht zu trennen ist.³ Die in *Überwachen und Strafen* offenkundige und nachvollziehbare Aversion gegen das minutiöse Ritual als „Zwangsübung“ für gelehrige Körper verstellt Foucault die Möglichkeit, der „Kunst des menschlichen Körpers“ als kritischer Ritualisierung des Lebens „im Kleinsten und Alltäglichsten zuerst“⁴ angemessenen Raum in der Ästhetik der Existenz zu geben. Was Nietzsche als „grosse und seltene Kunst“ seinem Charakter „Stil zu geben“ beschreibt, passt kaum auf Foucaults Selbsterfindung, welche eher für Charaktere geeignet scheint, „welche die Gebundenheit des Stils hassen“ und diese als bloß Beengendes und Begrenzendes zu destruieren trachten.⁵ Foucault spricht von der Nähe seiner

¹ Vgl. Adorno, MM 44; GS 4, 45.

² Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 530.

³ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 556.

⁴ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 538.

⁵ „Solche Geister – es können Geister ersten Ranges sein – sind immer darauf aus, sich selber und ihre Umgebungen als freie Natur – wild, willkürlich, phantastisch, unordentlich,

Konzeption „kreativer Aktivität“ zu Nietzsche¹, aber es ist auffällig, dass das Moment ästhetischer Ritualisierung und Stilisierung des Körpers rudimentär bleibt, während hingegen dasjenige energetischer Intensivierung und Steigerung stark hervortritt.

Bei Nietzsche zeigt sich bereits eine kreative Askese, die mit der christlichen Selbstversagung bricht, und das Moment des Produktiven betont. Askese bedeutet dabei, nach einem „Optimum von günstigen Bedingungen“ zu streben, unter denen ein Philosoph die eigene „Kraft ganz herauslassen kann“ und „ein Maximum an Machtgefühl“ erreicht. Im asketischen Ideal lächelte jener „einem Optimum der Bedingungen höchster und kühnster Geistigkeit zu, – er verneint nicht damit ‚das Dasein‘, er bejaht darin vielmehr sein Dasein und nur sein Dasein, und dies vielleicht bis zu dem Grade, dass ihm der frevelhafte Wunsch nicht fern bleibt: pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!...“² Nietzsche hat konsequenterweise nicht behauptet, solche Art von Askese habe etwas mit „Ethik“ zu tun. Von den „grossen fruchtbaren erfinderischen Geister“ sagt er, sie hätten nichts „mit Tugend zu schaffen“.³ Dem steht jedoch bei Nietzsche das Lob der Zeremonien und der Muße gegenüber. Dadurch wird die Produktivität der Askese von der „athemlosen Hast“ von Arbeit und Tun merkwürdig getrennt.⁴ Die „vis creativa“ versteht er weniger im Gegensatz zur „vis contemplativa“, als im Gegensatz zum „praktischen Menschen“.⁵ Nietzsches Werk erweist sich somit als bizarres Gemisch aus konstruktiver und mimetischer Modernität, das immerhin zeigt, dass Lebenskunst bei Nietzsche der Aspekt positiver Selbstbegrenzung nicht fehlt, der jedoch offenbar für Foucault offenbar marginal geblieben ist.

Ästhetische Ritualisierung ohne Orientierung am Motiv spirituellen Aufstiegs bietet Möglichkeiten einer Gestaltung des Lebens, in der dieses nichts unmittelbar Gegebenes ist, „sondern indirekt durch Vorsicht und Kunst erreicht werden muß.“⁶ Der Gedanke „bewußt Alltagsriten aufzubauen“⁷ lässt immerhin die Chance auftauchen, der eigenen Existenz eine ethische Struktur ohne universalistischen Anspruch zu geben, die sich nicht in der Verklärung von Freiheit als Selbsterfindung erschöpft. Die enorme Anziehungskraft der Foucaultschen Konzeption von Selbstkreation, die selbst die kargen Nietzscheanischen

überraschend – zu gestalten oder auszudeuten: und sie thun wohl daran, weil sie nur so sich selber wohlthun!“ (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 531.)

¹ Foucault, DE IV, 393.

² Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 350 f.

³ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 352.

⁴ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 556.

⁵ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 540.

⁶ Gernot Böhme, *Briefe an meine Töchter*, 149.

⁷ Böhme, *Briefe an meine Töchter*, 146.

Anhaltspunkte zur freien Mäßigung des Selbst ausschlägt, kann als Zeichen für eine machtvolle zeitgenössische Tendenz zur destruktiven Kreativität gedeutet werden. Als Kehrseite solch zwanghafter Freiheit wuchern jene Mischwesen, von denen eine konstruktivistische Bioästhetik träumt; Wesen, in denen der Unterschied von Mensch und Technik aufgehoben wäre. Benjamin hat im „Dasein der Micky-Maus“ einen „Traum der heutigen Menschen“ von einer Existenz wahrgenommen, in der „Natur und Technik, Primitivität und Komfort vollkommen eins geworden“ sind.¹ Foucaults Konzeption von Lebens-Kunst-Technik lässt sich nicht auf einen solchen Traum reduzieren, bietet jedoch auch keine Anhaltspunkte, um ihn als Alptraum zu kritisieren.

Stilisierte Natur

Böhmes, am Leitmotiv von „Souveränität“ orientierte Konzeption leibzentrierter Lebensführung vermag mit dem Moment gelassener Selbstbegrenzung eine unreligiöse Ritualisierung des Alltags zu verbinden, die, ähnlich wie bereits bei Nietzsche, nun als Möglichkeit neue Bedeutsamkeit gewinnt, den Forderungen einer auf Effizienz ausgerichteten Arbeitsethik zu widerstehen. Nietzsche skizziert eine Kreativität, die, nicht auf Handeln fixiert, Nicht-Handeln zu achten vermag. Böhme meint, dass für Kreativität verlangende Arbeitsvollzüge, in denen „das Entscheidende nicht von Willen abhängt“, eine gewisse Ritualisierung die notwendige Gelassenheit und Einstimmung fördere.²

Von Nietzsches Kunst der Stilisierung ist Böhmes Kunst des Sichlassens zu unterscheiden, sofern jenem mit „stilisierter Natur“ die Unterwerfung unter eine absolute Souveränität vorschwebt:

„Es werden die starken, herrschsüchtigen Naturen sein, welche in einem solchen Zwange, in einer solchen Gebundenheit und Vollendung unter dem eigenen Gesetz ihre feinste Freude genießen; die Leidenschaft ihres gewaltigen Wollens erleichtert sich beim Anblick aller stilisierten Natur, aller besiegten und dienenden Natur; auch wenn sie Paläste zu bauen und Gärten anzulegen haben, widerstrebt es ihnen, die Natur frei zu geben.“³

Nietzsche, vielfach als erster Theoretiker des multiplen Selbst gelesen, zeigt sich hier als Fürsprecher einer Zwangsidentität, die, ganz wie im von Foucault evozierten Modell souveräner Herrschaft, als Kehrseite der unterworfenen Natur nur die konvulsivisch enthemmte „freie Natur“ kennt und ihre wilden, willkürlichen,

¹ Benjamin, GS II.1, 218.

² Böhme, *Briefe an meine Töchter*, 147.

³ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 530.

phantastischen, unordentlichen und überraschenden Äußerungen. Böhmes Wahl des Wortes Souveränität ist nicht ohne Missverständlichkeit, weil er sich explizit gegen dieses insbesondere von Bataille verklärte Schema wendet. Diesem lässt sich nur entkommen, wenn an die Stelle der Verklärung des Hasses gegen die Durchgestaltung von Natur die Frage des Wie solcher Ästhetisierung tritt, die nun heikle Balance bedeutet zwischen den Polen eines blinden Zurück zu einer früheren und ursprünglichen „Natur“ und eines blinden Vorwärts zur „Technik“. Ästhetisierung bezeichnet somit die doppelte Bewegung einer Kultivierung zwischen Technisierung der Natur und Naturalisierung der Technik. Statt jedoch von der Einheit von Natur und Technik zu träumen, die außerhalb der Welt von Comic und Science-Fiction nur „erpresste Versöhnung“ bedeuten kann, gilt es, durch Insistenz auf der Differenz, wenn nicht gar der Unversöhnlichkeit der Momente, des immer auch konfliktreichen Charakters solcher Kultivierung innezuwerden. Jene „zweite Natur“ wäre nichts anderes als „Kultur“, die einem „souveränen“ und das heißt freien Umgang mit Technik wie mit Natur entspränge. Mit dem Wort „zweite“, so Böhme, „soll dabei angedeutet sein, daß im Bereich seiner tierischen Herkunft der Mensch zwar unter den Bedingungen der tierischen Natur gestanden haben mag, daß die Natur des Menschen, insofern er Mensch ist, aber eine je zu schaffende ist. Es kann also keine Rückkehr zur Natur geben, sondern nur ein Hinkommen zur Natur des Menschen.“¹ Diese Formulierung erinnert an Adornos Motiv des „Vorwärts“ zu einer aus Freiheit gestalteten Natur. Eine solche Ästhetik der Natur teilt mit Foucault die konsequente Entsubstantialisierung von Natur sowie von Leben und Leib. Adornos Kritik an der Tendenz zu einer „undialektischen Ontologie des Leibes“ bei Benjamin² ist allerdings auch zu wenden gegen Böhmes Anhänglichkeit an die Leibphänomenologie von Hermann Schmitz und dessen Metaphysik des Leibes, die in der Rede von einer „betroffenen Selbstgegebenheit“ des Menschen in seinem Leib durchklingt.³ Körper und Geist mögen sich wohl als Ausdifferenzierungen des Leibes verstehen lassen, aber anders als bei Schmitz wäre dessen „Gegebenheit“ als geschichtliche zu fassen.

Zur Präzisierung der notwendigen Differenzierung von Weisen der Ästhetisierung von Natur diskutiert Böhme unter anderem die Gartenkunst. Nicht zufällig gelten seine Sympathien dem Typus des englischen Gartens, aber nicht weil dieser „natürlicher“ wäre als der „künstliche“ französische Typ, sondern weil er

¹ Böhme, *Natürlich Natur*, 98 f.

² Briefwechsel Adorno-Benjamin, 193.

³ Vgl. Gernot Böhme, „Über die Zukunft des Menschen“, in: Günter Seubold (Hg.), *Die Zukunft des Menschen, Philosophische Ausblicke*, 54 ff.

sozusagen besser künstlich ist¹, weil er kultiviert ist auf eine Weise, die sich traditionellen Dichotomien entzieht. Im Typ des englischen Gartens zeigt sich paradigmatisch eine Kultivierung *zwischen* den herkömmlichen Kategorien:

„Es zeigt sich nämlich, daß der englische Garten aus den traditionellen, historisch schon bis auf die griechische Aufklärung zurückgehenden Dichotomien herausfällt: Natur und Kunst, Natur und Technik, Natur und Zivilisation, Natur und Kultur. Auf der einen Seite dieser Dichotomien steht immer die Natur als dasjenige, was von selbst existiert und sich nach eigenen Gesetzen entwickelt. Auf der anderen Seite dasjenige, was der Mensch absichtsvoll durch Gesetze, durch Arbeit, durch Gestaltung hervorbringt. Das Bemerkenswerte am englischen Gartentyp ist, daß hier der Mensch in seinem Tun die Intention auf *Natur* gerichtet hat. (...) Das Paradoxe, das in dieser Intention liegt – hervorzubringen, was sich von selbst zeigt –, weist darauf hin, daß der Umgang mit Natur in der Landschaftsgärtnerei ein anderer Handlungstyp war als das traditionelle Machen und Hervorbringen. Wenn auch der englische Garten als Produkt einer Kunst angesehen werden muß, so offensichtlich als Produkt einer besonderen Kunst oder Technik, einer, die eine zukunftsweisende Beziehung zur Natur impliziert.

Man kann dieses Besondere wieder durch die Konfrontation mit dem französischen Gartentyp erläutern. Dieser entsprach nämlich genau der Naturbeziehung, die in Europa bis heute vorherrschend ist. (...) Die Selbsttätigkeit der Natur tritt in solchem Zusammenhang immer nur als Störung oder Abweichung auf, und die ganze Produktionsarbeit des Menschen ist darauf gerichtet, die Folgen der Selbsttätigkeit der Natur zu vernichten. Daß dieser Umgang auch explizit als Herrschaft verstanden wurde, zeigt ein Ausspruch des Grafen Saint-Simon über Ludwig XIV.: ‚Des Königs allgemeiner Ungeschmack fand sein herrisches Vergnügen darin, die Natur zu bezwingen, das er sich weder durch drückende Kriegslasten, noch durch seine Religiosität verleiden ließ.‘“²

Der französische Garten steht für eine möglichst vollständige Unterwerfung der Natur unter menschliche Formprinzipien. Kurioserweise scheint Nietzsche in jener vielzitierten Passage, in der er davon spricht, seinem Charakter Stil zu geben, eine „starke, herrschsüchtige Natur“ vom Typ Ludwigs XIV vorgeschwebt zu haben, deren Leidenschaft sich in sadistischem Genuss beim Anblick „aller stilisierten, aller besiegt und dienenden Natur“ erleichtert. In einem Interview mit dem Titel „Sade, sergent du sexe“ (1975/76) setzt sich Foucault von de Sade ab, den er als Vertreter einer zur Disziplinar-Gesellschaft gehörigen Erotik versteht.³ Es drängt sich jedoch der Eindruck auf, daß Baudrillard nicht ganz falsch lag als er in einer Foucaults Wut provozierenden Weise nahelegte, in diesem den „letzten großen

¹ Ähnlich Böhmes Diskussion der „natürlichen Geburt“, vgl. *Natürlich Natur*, 94-104.

² Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik*, 84 f.

³ Foucault, DE II, 821; dt. Foucault, *Von der Freundschaft*, 67.

Dinosaurier“ einer schwindenden Konzeption von Macht zu sehen.¹ Schildert Foucault die Disziplinen als Mechanismen einer gewaltsam erpressten Produktivität, so gelingt es ihm doch nicht Freiheit anders denn als erpresste Kreativität zu denken. Ästhetik der Existenz verweist bei Foucault auf ein Leben in den Extremen der Selbstbeherrschung und Selbstüberschreitung, von vollständiger Kontrolle und explosiver Freisetzung der Energien des eigenen Lebens. So erklärt sich zumindest die merkwürdig affirmative Rede von „perfekter Souveränität des Selbst über sich“², die ganze Diskussion der antiken „Selbstbemeisterung“ und deren Ziel, vollkommener Herr und Meister seiner selbst zu werden³, die den Kult intensiver und eruptiver Lüste keineswegs ausschließt, vielmehr aufs engste mit diesem zusammenhängt.

Über Foucaults, rigide Aufklärung und rebellische Gegenaufklärung spektakulär verbindendem, extremistischem Modernismus sollte jedoch nicht übersehen werden, dass in Foucaults Unterscheidung von Moral als Gesetz und Moral als asketischer Ästhetik das alte und neue Problem des Verhältnisses von Moralität und Sittlichkeit auf bemerkenswerte Weise reformuliert wird. Folgt man Foucault in der Unterstellung, dass jene „Regeln, Stile und Konventionen“, von denen autonome Selbstkreation ausgehen soll, nicht mit dem zusammenfallen, was Foucault Code oder Gesetz nennt, so hebt jene Selbstkreation mit dem „eingelebten Ethos“ einer partikularen Gemeinschaft an. Die Ästhetik der Existenz verwies auf das kritische Konzept einer Sittlichkeit, die nun weniger das religiöse als das ästhetische Ferment sozialen Verhaltens wäre. Sittlichkeit und Moralität stünden sich somit als Ästhetisierung und Kodifizierung des Lebens gegenüber. Was aber sind jene „Regeln, Stile und Konventionen“ in der Welt von heute? Wohl vor allem solche eines vielfältig ästhetisierten Alltags, in dem ästhetische Imperative durchaus in „relativer Autonomie“ von rechtlichen Normen zirkulieren. Jenen nicht zu entsprechen, kann gravierende Sanktionen nach sich ziehen, welche der Vorstellung, das Leben sei mit seiner Ästhetisierung freier geworden, Hohn sprechen.

Schönheits-Imperativ

Düstere Aspekte von „Lebenskunst“ sind, kaum überraschend, vor allem von feministischer Seite thematisiert worden; haben doch traditionell vor allem Frauen den Zwang zur asketischen Durchgestaltung ihres Körpers, den Zwang zu physischer Attraktivität zu spüren bekommen. Aus dieser Perspektive lassen sich

¹ Vgl. Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*.

² Foucault, UP 38; dt. 43.

³ Vgl. Foucault, DE IV, 391.

die Ambivalenzen biotechnischen Möglichkeiten der Kreation und Konstruktion des Menschen besonders eindringlich thematisieren. Aus der reichen feministischen Foucault-Literatur sei ein Aufsatz herausgegriffen, der geeignet ist, die Probleme von Lebens-Kunst als Bio-Technik exemplarisch zu veranschaulichen. Das Thema Schönheitschirurgie mag in den Diskussionen um Biotechnologie nur eine Randstellung einnehmen; gleichwohl zeigen sich an ihm zentrale Probleme des Motivs menschlicher Selbstkreation, das von der Idee einer ästhetischen Perfektibilität des Menschen, orientiert an Schönheit, Gesundheit und Langlebigkeit, nicht zu trennen ist.

In ihrer Kritik des Schönheits-Imperativs (beauty imperative) hat Kathryn Pauly Morgan vor allem die „oberflächlichen“ Möglichkeiten der Biotechnologie vor Augen. Die Erörterung der „politischen Rolle, die Technologie bei der Konstruktion des Femininen im Fleisch der Frauen“¹ spielt, ist demnach von grundsätzlicher Bedeutung, weil sie auf das Ideal des Schönen als Instrument männlicher Herrschaft zielt. Die neuen Techniken der Konstruktion des Femininen werfen Licht auf ältere „Techniken“ weiblicher Selbststilisierung, auf Hautpflege und Schmuck sowie Sport, Fitness und Ernährung. Eigentümlich an Morgans Aufsatz ist der Versuch einer immanent ästhetischen Kritik, die einen Ausweg aus den Engführungen des Konstruktivismus sucht ohne Berufung auf die Gegebenheit eines von Wissenschaft und Technik ignorierten natürlichen Leibes. Spricht Morgan von „woman's flesh“, so ist damit zunächst der Körper als zu gestaltendes Rohmaterial gemeint. Ihre Anti-Ästhetik ist jedoch vom Erschrecken über den Triumph ästhetischen Scheins über die Integrität authentischen Daseins geprägt, das nun mit chirurgischem Instrumentarium kolonisiert werde. Ihre Analyse vereint also zwei theoretisch durchaus konträre Konzeptionen, nämlich Foucaults der Normalisierung und eine der Kolonisierung, wie sie sich etwa bei Habermas findet.

Morgan macht deutlich, dass die Zwänge und Sanktionen ästhetischer Sittlichkeit erst spürbar werden mit der Weigerung, ihnen Folge zu leisten:

„In any culture that defines femininity in terms of submission to men, that makes the achievement of femininity (however culturally specific) in appearance, gesture, movement, voice, bodily contours, aspiration, values, and political behavior obligatory of any woman who will be allowed to be loved or hired or promoted or elected or simply allowed to live, and in any culture that increasingly requires woman to purchase femininity through submission to cosmetic surgeons and their magic knives, refusal and revolt exact a high price. I live in such a

¹ Morgan, „Woman and the Knife, Cosmetic Surgery and the Colonization of Woman's Bodies“, 47

culture.“¹

Schon jedes Kind und auch jeder Mann weiß um die Gnadenlosigkeit der Ausschlussmechanismen, die auf Unerreichbarkeit oder Verzicht auf bestimmte „Zeichen“ stehen. Ästhetik hat mit Macht zu tun und eben diese versprechen sich Frauen seit je von Schönheit, der durch die konstruktiven Maßnahmen der ästhetischen Chirurgie nachgeholfen werden kann. Der schöne Körper, so Morgan, sei traditionell von Frauen als „locus of power“ betrachtet worden; die Schönen hatten „access to forms of power and economic social mobility closed off to woman regarded as plain or ugly or old.“² In diesem, nicht zuletzt in den Strukturen weiblicher Erziehung verankerten Verhaltensmuster, sei männliche Anerkennung daran geknüpft, dass Frauen „ihr Gefängnis ausschmücken“. Der hohe Preis von Verweigerung und Widerstand unter den Bedingungen einer von Männern dominierten Gesellschaft besteht somit in unter Umständen drastisch beschränktem Zugang zu „Macht“, das heißt in hiesigem Zusammenhang zu einer Vielfalt von Lebenschancen und Wahlmöglichkeiten. Auf deren verführerische Attraktion setzten die Körper-Designer der „kosmetischen“ Chirurgie, für die jeder Bereich des menschlichen Körpers für Umgestaltung offen sei.³ Die enorme Zunahme kosmetischer Operationen in den Vereinigten Staaten der 1980er sucht Morgan nun in Analyse der dynamischen Verstrickung von männlicher Herrschaft und weiblicher Befreiung zu erklären, die vielen Frauen nur in der Identifikation mit dem Unterdrücker und dessen Ideal von Schönheit erreichbar scheint. Indem allerdings weibliche Schönheit zunehmend aus dem Bereich des „natürlich“ Gegebenen in den des „technologisch“ Erreichbaren rückt, werden Jugendlichkeit und Schönheit geradezu zur Pflicht für jede Frau, die sich die neuen Techniken der „Selbstsorge“ leisten kann.

Hatte Foucault die Ästhetik der Existenz als Spannungsfeld von Unterwerfung und Befreiung verstanden, so zeigt sich bei Morgan die grausame Zwiespältigkeit dieser Konzeption. Denn der männliche Zwang kleidet sich in die verführerische Sprache von Wahl, Erfüllung und Befreiung⁴. Für die „freiwillige“ weibliche Inanspruchnahme chirurgischer Techniken der Kreation und Konstruktion des Selbst trifft also genau das zu, was Foucault als jenen alltäglichen Faschismus bezeichnet hatte, den es durch Lebenskunst aus dem Körper zu treiben gelte: jener

¹ Morgan, *Woman and the Knife*, 47.

² Morgan, *Woman and the Knife*, 40.

³ „I believe that the word ‚cosmetic‘ serves an ideological function in hiding the fact that the changes are *noncosmetic*: they involve lengthy periods of pain, are permanent, and result in irreversibly alienating metamorphoses such as the appearance of youth on an aging body.“ (Morgan, *Woman and the Knife*, 38 f.)

⁴ Vgl. Morgan, *Woman and the Knife*, 47.

ist es „der uns die Macht lieben macht, der uns jene Sache selbst wünschen macht, die uns beherrscht und uns ausbeutet.“¹ Drastisch stößt Morgan auf das Problem von Kreativität als Dispositiv und fördert die Widersprüche von Foucaults Konzeption der Lebenskunst zu Tage:

„Cosmetic surgery promises virtually all woman the creation of beautiful, youthful appearing bodies. As a consequence, more and more woman will be labeled ‚ugly‘ and ‚old‘ in relation to this more selected population of surgically created beautiful faces and bodies that have been contoured and augmented, lifted and tucked into a state of achieved feminine excellence. I suspect that the naturally ‚given‘, so to speak, will increasingly come to be seen as the technologically ‚primitive‘; the ‚ordinary‘ will come to be perceived and evaluated as the ‚ugly.‘”²

Die Spuren der Foucault Lektüre sind noch deutlicher in einem Absatz, in dem Morgan allgemeiner zur kosmetischen Chirurgie bemerkt:

„I situate this topic in the larger framework of the contemporary technologizing of woman’s bodies in Western culture. We are witnessing a *normalization* of elective cosmetic surgery. (...) This shift is leading to a predictable inversion of the domains of the deviant and the pathological, so that woman who contemplate *not using* cosmetic surgery will increasingly be stigmatized and seen as deviant. I believe it is crucial that we understand these normative inversions that are catalyzed by the technologizing of woman’s bodies.”³

Foucault unternimmt enorme historisch-konstruktive Anstrengungen, um aus der Selbstkunst das Problem von „Kodifizierung“ und „Normalisierung“ herauszuhalten. Mit Morgans gewissermaßen terminologisch inkorrektter Anwendung der Foucaultschen Machtanalyse auf den Bereich der technologischen Selbstsorge wird der Grund dafür ahnbar: im Aufeinander prallen von Normalisierung und Ästhetisierung zerplatzt die suggestive Aura, mit der Foucault seine Philosophie der Lebenskunst so erfolgreich hat umgeben können. Auch in *Der Gebrauch der Liste* spricht Foucault von „Machtverhältnissen“, deren Zusammenhang mit den Techniken des Selbst er aber offenbar nicht hinreichend präzise erfasst. Die ästhetische Durchformung des, so Foucault, von „Regeln, Stilen und Konventionen“ ausgehenden, asymmetrischen Verhältnisses von schönem Knaben und wissendem Verehrer hat unverkennbar Ähnlichkeiten mit den männlich dominierten heterosexuellen Beziehungen von heute, die sich von einer vornehmlich ökonomischen über eine spirituelle merklich in eine ästhetische Beziehung verwandelt haben. Ein Vorgang, den Foucault streift in seiner

¹ Foucault, DE III, 134.

² Morgan, *Woman and the Knife*, 41.

³ Morgan, *Woman and the Knife*, 28.

Beschreibung der allmählichen Verdrängung der erotischen Männerfreundschaft durch die Aufwertung der Frau zum spirituellen Partner des Mannes in der Ehe, dessen gegenwärtige Bedeutung ihn aber nicht interessiert hat.

Morgan sucht nach einer möglichen Legitimation von Verweigerung und Widerstand gegen die „aestheticians of woman' bodies“ und ihre „ideology of compulsory beauty“.¹ Da der Weg über eine Art bioästhetischer Gesetzgebung wenig aussichtsreich ist, welche entweder gegen kosmetische Chirurgie vorgehen oder Männern verbieten müsste, junge, weiße und wohlproportionierte Frauen zu bevorzugen, wendet sie sich der Möglichkeit einer Gegenästhetik zu. Wenn sie von der Destabilisierung des Schönen spricht, denkt sie an Strategien, dem Einfachen, Hässlichen und Alten Geltung zu verschaffen. Sie denkt an provokative Verfahren, um die eingelebte ästhetische Sittlichkeit in der zeitgenössischen westlichen Kultur emanzipatorisch zu unterwandern:

„The ugly, even in a beauty-oriented culture, has always held its own fascination, its own particular kind of splendor. Feminists can use that and explore it in ways that might be integrated with a revalorization of being old, thus simultaneously attacking the ageist dimension of the reigning ideology. Rather than being the 'culturally admired subjects' of Butler's analysis, woman might constitute themselves as culturally liberated subjects through public participation in Ms. Ugly Canada/America/Universe/Cosmos pageants *and use the technology of cosmetic surgery to do so.*“²

Die verzweifelte Drastik dieser Vorschläge gibt einen Eindruck von der Schwierigkeit, der süßen Tyrannei der Kreativität zu widerstehen; einen Eindruck vom Leiden an der Forderung nach variabler Identität in einer ästhetisierten Realität. Mimesis ist aus dieser keineswegs verschwunden, zeigt sich vielmehr als mimetische Anähnung an mediale Ideale, in der das konstruktive Moment von Selbstmodellierung einen einschneidenden Charakter annimmt. Dabei herrscht eine Konzeption des Körpers als sichtbarer und sehender Gestalt vor. Morgan erwähnt den starken Visualismus der chirurgischen Ästhetiker. Ist dieser das Kernstück des Schönheits-Imperativs, so müssen jedoch die provokativen Schocks hilflos abprallen, die einer traditionellen auf schöne Form und Gestalt fixierten Ästhetik verpflichtet bleiben. Das gilt auch für jenen weiblichen Gegenschlag gegen die männliche Konstruktion des Femininen, den Morgan nur beiläufig erwähnt, der aber insofern erfolgversprechender ist, als er sich in die Tendenz zur Ästhetisierung des Lebens fügt, nämlich die konsequente Ausdehnung ästhetischer Imperative auf Männer, die Verschärfung des Zwangs zur Konstruktion des Maskulinen im Fleisch der Männer. Konstruktion und Mimesis bleiben dabei im Schema einer zwischen

¹ Morgan, *Woman and the Knife*, 47.

² Morgan, *Woman and the Knife*, 45 f.

dem reizvoll Schönen oder schockierend Hässlichen pendelnden Ästhetik.

Widerstand gegen die Zwänge der Bioästhetik hätte demnach bei der Kritik eines Visualismus anzusetzen, an den die Visionen von der Perfektionierung des Menschen so stark gebunden sind. Das Unbehagen an einer von visuellen Reizen dominierten Ästhetisierung der Realität hätte die leitenden Kategorien der Ästhetik, den Begriff der Schönheit und mit ihm den des Dramatischen zu „destabilisieren“. Ob sich dafür allerdings innerhalb der „westlichen Kultur“ Kriterien finden lassen, ist fraglich. Die unterschwellige Anbindung der Foucaultschen Lebenskunst an die Ästhetik der Baudelaireschen Modernität, mit ihrer Fixierung auf Reiz und Schock, Spannung und Spektakel, so lässt sich nun verallgemeinernd sagen, bietet keine Kriterien, die es erlaubten, den Zwängen und Gefahren technologischer Selbstkreation zu begegnen. Ohne der Baudelaireschen Modernität abzuschwören, aber in schroffer Abkehr von der Eindimensionalität ihrer Vorherrschaft in Avantgarde- wie Trivialästhetik wäre nach Möglichkeiten der Entfaltung dessen zu suchen, was bisher, unzulänglich und vorläufig, mit Proustscher Modernität bezeichnet worden ist. Anbetracht der „barbarischen“ Dürftigkeit des ästhetisierten Lebens stellt sich die Frage, ob Kritik der vorherrschenden Ästhetik nicht zuerst innerästhetisch andere Möglichkeiten ästhetischer Erfahrung denkbar machen kann, statt gegen einen armseligen Sensualismus Spiritualität und Religion anzurufen. Das zwingt zum Nachdenken über eine Ästhetik in der nicht nur Schock sondern auch Muße, nicht nur Intensität sondern auch Fadheit Raum fänden.

III Energetik

1. Intensivierung

„Es ist bekannt, wie oft man die Frage gestellt hat nach der Rolle, die eine asketische Moral für die anfängliche Formation des Kapitalismus gehabt haben könnte; was sich aber im 18. Jahrhundert in bestimmten Ländern des Okzidents abgespielt hat und mit der Entwicklung des Kapitalismus verbunden war, ist ein anderes Phänomen von möglicherweise größerer Tragweite als jene neue Moral die den Körper zu disqualifizieren schien; es war nichts weniger als der Eintritt des Lebens in die Geschichte“¹

Hintergrund bildet ein Typus von Macht, der dazu bestimmt ist, „Kräfte hervorzubringen, sie wachsen zu machen und sie zu ordnen, anstatt dazu verdammt zu sein, sie zu versperren, sie sich beugen zu machen oder sie zu zerstören“.² Dieser Gedanke, der in *Die Ordnung der Dinge* noch fehlt, in *Überwachen und Strafen* bereits zentral ist, aber sich in der Analyse der Disziplinen noch nicht recht zu entfalten vermag, beginnt in *Der Wille zum Wissen* seine Tragweite zu zeigen.

Die These, dass Foucaults Flucht aus dem Dispositiv der Sexualität in die Lebenskunst ihn in das erweiterte Dispositiv der Kreativität geführt hat, lässt sich überhaupt nur formulieren aus der Perspektive einer Konzeption von Selbstkultivierung, die sich zu distanzieren vermag von der bei Foucault ungebrochenen Fixierung der Lebens-Kunst-Technik (*techné tou biou*) auf Intensivierung und Multiplizierung des Lebens sowie Konstruktion und Kreation des Selbst. Das Motiv einer durch Proust exemplifizierten mimetischen Modernität steht dabei für den Versuch mit der eindimensionalen Orientierung von Ästhetik der Existenz an der durch Baudelaire exemplifizierten konstruktiven Modernität zu brechen; für den Versuch, vereinfacht gesagt, einer Ästhetik der Intensivierung eine Ästhetik der Deintensivierung, der Fadheit zu kontrastieren. Diese zu denken, hieße sich einer für Foucault undenkbaren „Ökonomie der Körper und der Lüste“ zu nähern. Ohne dieses Motiv an dieser Stelle präzisieren zu können, wird es hier gleichwohl als konstitutiv für die Möglichkeit angesehen, Foucaults Denken von außen wahrzunehmen und den Kult der Kreativität zu kritisieren. Es fragt sich, inwiefern eine solche Perspektive nötig ist, um die Tragweite von Foucaults Kritik

¹ Foucault, VS 186; dt. 168 f.

² Foucault, VS 179; dt. 163.

an einem bestimmten Begriff okzidentaler Rationalität zu ermessen, die in dem obigen Zitat anklingt. Unnötig besonders zu betonen, dass einschneidende Veränderungen auf diesem Gebiet empfindliche Bereiche des „westlichen“ Selbstverständnisses berühren. Nicht nur wird der von Max Weber herausgestellte Zusammenhang von Rationalität und Modernisierung auf beispiellose Weise fragwürdig; mit diesem kommt auch die unter anderem von Weber inspirierte Vernunftkritik ins Wanken.

In *Überwachen und Strafen* wird vom Konzept repressiver Vernunft Abstand genommen. Von Vernunft als einer Macht, die lange, und nicht zuletzt von Foucault selber, als assoziiert mit Gesetz, Verbot und Ausschließung gedacht worden ist:

Es „gilt herauszufinden, warum das Abendland die von ihr ausgeübte Macht so lange nur juridisch-negativ sehen wollte, anstatt sie technisch-positiv zu begreifen. Souverän, Gesetz, Verbot bildeten ein System von Machtrepräsentanzen, das in der Folgezeit von den Theorien des Rechts weiter vermittelt wurde: die politische Theorie hat nie aufgehört, von der Person des Souveräns besessen zu sein. Diese Theorien befassen sich noch alle mit dem Problem der Souveränität. Was wir jedoch brauchen, ist eine politische Philosophie, die nicht um das Problem der Souveränität, als des Gesetzes, des Verbots herum konstruiert ist.“¹

Mit seiner Theorie der „Disziplinen“ hat Foucault diesen Anspruch einzulösen versucht. Er hat sich losgemacht von einer Konzeption der Macht, die zumal „Anti-Energie“ sein sollte, um statt dessen „die produktive Effizienz, den strategischen Reichtum und die Positivität der Macht“ aufzuzeigen.² Deren wesentliche Funktion ist nicht das „Verbot“, sondern die „Produktion“. Nicht asketische „Repression der Triebe“ steht somit im Zentrum des mit dem Kapitalismus aufsteigenden Typs von Rationalität³, vielmehr Intensivierung und Multiplizierung der Kräfte und Fähigkeiten des Individuums; was vor allem interessiert, ist die Steigerung der „Produktivität der Individuen“.⁴ Die starke Assoziation, die das Wort Disziplin noch mit Repression und Verbot hat, ist nicht zufällig, denn die Disziplinen stehen zwischen dem an Souveränität orientierten Modell von Machtausübung und einem neuen Modell, als dessen Charakteristikum *Der Wille zum Wissen* „regulierende Kontrolle“ nennt.⁵ Über die systematische Ausarbeitung dieser Differenzierungen bei Deleuze hinaus⁶ scheint das Motiv der Kreativität die Möglichkeit zu bieten, zumal den Unterschied zwischen

¹ Foucault, DE III, 150; dt. *Dispositive der Macht*, 37 f.

² Foucault, VS 113; dt. 106.

³ Vgl. Foucault, DE III, 397.

⁴ Foucault, DE III, 569.

⁵ Foucault, VS 183; dt. 166.

⁶ Vgl. etwa Deleuze, *Pourparlers*, 240 f.

„Disziplinen“ und „Regulationen“ zu präzisieren, die, so Deleuze, seit dem zweiten Weltkrieg die Disziplinarmechanismen überlagern. Es geht nun nicht mehr allein um einen, noch vielfach kaum verborgen, mit Zwangsmaßnahmen durchsetzten Typus von Produktivität, sondern um einen neuen Typus, der auf eine Weise Lust und Arbeit verbindet, die dem asketischen Arbeitsethos bei Max Weber fremd ist.

Als ein wichtiger Aspekt von Kreativität ist demnach die Verschmelzung von Lustprinzip und Arbeitsethos anzusehen. Foucault hatte sich in seiner *Geschichte des Wahnsinns* noch ganz des Konzepts einer souveränen Vernunft bedient, die das Andere der Vernunft durch Mechanismen der Unterdrückung und Ausschließung beherrscht. In seiner *Geschichte des Gefängnisses*, mehr noch in seiner *Geschichte der Sexualität*, kehrt er sich jedoch immer schroffer von dieser Konzeption ab, namentlich von jenem ihm insbesondere durch Wilhelm Reich, aber auch durch Herbert Marcuse repräsentierten Schema, in dem Rationalität mit Triebunterdrückung geradezu identisch gewesen sein soll.¹ Was Foucault zumal in seiner *Geschichte der Sexualität* in den Blick nimmt, ist ein Verhältnis von Rationalität und Produktivität, das er mit dem Begriff Bio-Macht bezeichnet. Es zeigt sich allerdings, dass er damit nur den Ausschnitt einer umfassenderen Geschichte der Kreativität als eines Prozesses der „Kreativierung“ der Existenz erfasst. Dieser ist lange entweder wahrgenommen worden als ein marginaler Aspekt von Rationalisierung (Ausdifferenzierung einer spezifisch modernen ästhetischen Rationalität) oder als Alternative zu einer reduktionistischen Rationalität. Ob nun Kreativität als weiteres Charakteristikum von Moderne neben Rationalität gerückt wird oder ob der Aufstieg von Kreativität als eine Tendenz innerhalb des Prozesses von Rationalisierung verstanden wird, der nur lange verdeckt war (Tendenz von souveräner über produktive zu kreativer Rationalität): Rationalität scheint sich nicht länger verstehen zu lassen, ohne über das Verhältnis zweier Bereiche nachzudenken, die einander fremd zu sein scheinen: Biologie und Ästhetik.

Was haben „Bio-Macht“ und „Ästhetik der Existenz“ miteinander zu tun? Letztere lässt sich als Foucaults Antwort auf die Suche nach Möglichkeiten von Kritik und Widerstand in einer Situation verstehen, in der Macht weniger durch Verbot denn durch Produktion, weniger juridisch denn „biologisch“ funktioniert. Indem Foucault versucht, Ästhetik gegen Bio-Macht und Bio-Politik auszuspielen, vernachlässigt er die Verstrickung von Biologie und Ästhetik, die schon im Begriff der Lebenskunst anklingt. Der Theoretiker der Macht verfehlt auf überraschende Weise das Thema ästhetischer Macht, von Ästhetik als Macht.² Er verfehlt jene Macht, die kreativ und ästhetisch funktioniert. Wie Lebenskunst diffus Biologie

¹ Vgl. Foucault, „La torture, c'est la raison“, DE III, 397.

² Dies ist ein wichtiges Motiv in Gernot Böhmes „neuer Ästhetik“; vgl. etwa Böhme, *Atmosphäre*, 39.

und Ästhetik verbindet, so auch Kreativität, in der ein für Foucault allerdings bedeutender Zusammenhang deutlich hervortritt, nämlich der von Lebens-Kraft und Ästhetik. Es ist dieser Zusammenhang, der nun im Namen von „Energetik“ erörtert werden soll. Dafür ist es nötig den Umfang des Wort „Energie“ zunächst einzugrenzen und zwar durch dessen Anbindung an die energetische Terminologie der Psychoanalyse und deren Einfluss auf jenen Freudo-Marxismus, als dessen prominenteste Vertreter Herbert Marcuse und Wilhelm Reich gelten können.

Insbesondere die Schriften von Reich – von Foucault in Gesprächen und Vorträgen mehrfach mit Marcuse in einem Atemzug genannt – haben auf den Poststrukturalismus der 70er Jahre (zu denken ist neben Foucault an Deleuze/Guattari und Lyotard) beträchtlichen Einfluss ausgeübt. Dieser ist bisher von der Foucault-Rezeption weitgehend unbeachtet geblieben, obwohl sich Foucault nicht nur in *Der Wille zum Wissen* explizit auf Reich bezieht.¹ Anbetracht der Bedeutung, die dem „alten Thema der Kraft“ in *Der Gebrauch der Lüste* zukommt, ist der Frage nachzugehen, ob Foucault Reich nicht mehr verbunden geblieben ist als sein Spott über „le lyrisme de l’orgasme et les bons sentiments de la bio-énergie“² vermuten lässt. Bevor jedoch auf Reich eingegangen wird, soll ein kurzer Blick auf die Thematisierung des Zusammenhangs von Triebenergie und Vernunft bei Marcuse geworfen werden.

Marcuse: Eros und nicht-repressive Sublimierung

Im deutschen Sprachraum hat sich Kritik an der repressiven Vernunft vielfach in Gestalt von Kant-Kritik geäußert. Die Linie des Protests gegen den Rigorismus der Kantischen Vernunftethik reicht von Schiller über die Romantik bis hin zu Lebensphilosophie und Kritischer Theorie. Adorno etwa wirft Kant die „Verabsolutierung des Triebverzichts zum kategorischen Imperativ“ vor³ und wittert dahinter „das Arbeitethos der bürgerlichen Gesellschaft“, das in jenem zum abstrakten Prinzip geworden sei.⁴ Marcuses Kritik an Freud richtet sich gegen dessen untergründigen Kantianismus in der Verteidigung von (repressiver) Sublimierung. An dieser Stelle sollen jedoch die Theoretiker der Frankfurter Schule nicht billig als Vertreter der Repressionshypothese entlarvt werden, vielmehr gilt es

¹ Vgl. Russel Keat, „The Human Body in Social Theory: Reich, Foucault and the Repressive Hypothesis“.

² Foucault, VS 95; dt. 91.

³ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 206.

⁴ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 194.

zu zeigen, dass diese sich keineswegs mit einer simplen Entgegensetzung von Vernunft und einer, aus den Fängen der Repression zu befreienden, Triebenergie begnügen. Absicht ist mit Hilfe von Marcuse ein wenig mehr Klarheit in das Verhältnis von Sexualität, Macht und Ästhetik bei Foucault zu bringen.

In Begriffen wie „libidinöse Vernunft“ oder „nicht-repressive Sublimierung“ strebt Marcuse einer Gewichtsverlagerung im Verhältnis von Trieb und Vernunft zu. Er sucht nach realistischen Möglichkeiten, Lustprinzip und Vernunft zu versöhnen. Als Weg aus der „repressiven Vernunft“ gilt ihm die „Verankerung der Vernunft in der Triebnatur des Menschen“, wie Habermas sich im Gespräch mit Marcuse ausdrückt.¹ Der Zusammenhang von Marcuses „Naturalismus“ der Vernunft mit Ästhetik, der im Gespräch mit Habermas thematisiert wird, ist aufschlussreich. In Marcuses Tendenz, Vernunft mit einem im Namen des Eros ästhetisierten Begriff der Natur zu verbinden, wittert Habermas eine auch an Adorno kritisierte Neigung, die nach der Kritik der instrumentellen Vernunft verbliebenen positiven Reste des Vernunftbegriffs von der Ästhetik her zu beleuchten. Die Versöhnung von Energie und Vernunft bei Marcuse vollzieht sich im Medium der Ästhetik.

Während Foucault Reich und Marcuse gleichermaßen eine Konzeption von Sexualität unterstellt, in deren Zentrum das Motiv eines substantiellen „Wunsches“ stehen soll, teilt Marcuse Adornos, bereits 1934 geäußerten, Einwand gegen Reichs „bedenkliche Verherrlichung der ‚genitalen‘ und insofern ahistorischen Sexualität“² und kritisiert an Reich, „die historische Dynamik der Sexualtriebe“ zu vernachlässigen.³ Marcuses Rede von „biologischem Trieb“ führt ihn allerdings in die Nähe von Reichs als naturwissenschaftliche Tatsache behauptete Konzeption einer biophysikalischen Energie im Organismus, deren gestörter „Fluss“ zu Biopathien führen soll. Marcuse versteht demgegenüber „Triebnatur“ allerdings als eine „zweite“ Natur, die von der triebhaften ersten menschlichen Natur unterschieden sei durch das „Hinabsinken“ gewisser „kultureller Bedürfnisse in die ‚Biologie‘ des Menschen“.⁴ Indem jedoch in diesen kulturellen Bedürfnissen „Neigungen, Verhaltensweisen und Wünsche vitale Bedürfnisse werden“, deren Nichtbefriedigung die „Dysfunktion des Organismus“⁵ verursachen kann, zeigt sich auch die menschliche Triebnatur mit quasi-biologischer Aufdringlichkeit. In diesem Sinne versteht Marcuse Freiheit als vitales Bedürfnis, das in den Grenzen des Kapitalismus nicht befriedigt werden

¹ Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, 303.

² Briefwechsel Adorno-Benjamin, 85.

³ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 235.

⁴ Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, Schriften 8, 251.

⁵ Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, Schriften 8, 251.

kann und das dazu tendiert, diese zu überschreiten; von daher seine Rede von einer „biologischen“ Grundlage der Rebellion gegen das „Leistungsprinzip“.

Sexualität und Eros bezeichnen vor diesem Hintergrund unterscheidbare Varianten kulturell strukturierter Triebenergie. Marcuse tendiert dazu, Sexualität zu verstehen als im Kapitalismus durch Kommerzialisierung steuerbare, in ein aggressives Realitätsprinzip integrierbare Variante, der er den weiter gefassten Begriff des Eros als „Kraft der Lebenstriebe“¹ gegenüberstellt. Dieser gilt als Repräsentant einer „neuen Sensibilität“, in deren Namen gegen die Integration der befreiten Sexualität in eine ausbeuterische Ökonomie protestiert werden kann. In Marcuses „ästhetischer Idee einer ‚sinnlichen Vernunft‘“ zeigt sich nun der von ihm gedachte Zusammenhang von Ästhetik, Biologie und Vernunft. Als Eros vermag der „biologische Trieb“ zum „kulturellen Antrieb“ zu werden:

„Die kulturschöpferische Macht des Eros *ist* nicht-repressive Sublimierung: die Sexualität wird weder abgelenkt noch in ihren Zielen gehemmt; vielmehr transzendiert sie, indem sie ihr Ziel erreicht, auf der Suche nach vollerer Befriedigung zu weiteren Zielen.“²

Eros zeigt sich als anderes Wort für eine „ent-sublimierte Vernunft“³, die, als sinnlich-libidinöse Triebenergie, weder ablenkt noch hemmt, vielmehr im Sinne kreativer Selbsttransformation (Selbst-Sublimierung) eine nicht-repressive, ästhetische Kultur ermöglicht. In *Versuch über die Befreiung* spricht Marcuse statt von Eros von „ästhetischem Ethos“ als einem „neuen Realitätsprinzip“, in dem sich „neue Sensibilität“ und eine „entsublimierte wissenschaftliche Intelligenz“ vereinigen.⁴ Dem liegt eine Auffassung von Ästhetik zugrunde, in der dieser, prinzipiell Macht und Gewalt entgegengesetzt⁵, als solcher eine ethische Bedeutung zukommt. Vor einem „verantwortungslosen Ästhetizismus“⁶ sieht Marcuse die nach „vollerer Befriedigung“ und intensivierter Lust strebende „erotische Energie“⁷ bewahrt; sie gilt als der „aggressiven Energie“ (Todestrieb) entgegengesetzt, weil in ihr das Verlangen „nach fortgesetzter Verfeinerung des Organismus, nach Intensivierung seiner Empfänglichkeit, nach Zunahme seiner Sinnlichkeit“⁸ rational zum Ausdruck kommt (im Sinne ästhetischer Rationalität, das heißt nicht gewaltsam).

Es wird in der Diskussion von Foucaults Unterscheidung zwischen Sexualität

¹ Marcuse, Schriften 9, 135; vgl. auch *Triebstruktur und Gesellschaft*, 202 f.

² Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 208 f.

³ Vgl. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 194.

⁴ Marcuse, Schriften 8, 262.

⁵ Vgl. Adorno, ÄT 359.

⁶ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 187.

⁷ Marcuse, Schriften 9, 134.

⁸ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 209.

und Erotik noch auf Marcuse zurückzukommen sein. Festzuhalten ist zunächst, dass mit der von Marcuse vorangetriebenen „Revolutionierung der Idee der Sublimierung“¹ mit einer am Modell des spirituellen Aufstiegs ausgerichteten Kultivierung gebrochen wird zugunsten einer ästhetischen, Sinne und Körper aufwertenden leiblichen Kultivierung, die an Intensivierung von Sinneslust orientiert ist. Marcuses Ansatz offenbart allerdings die Schwierigkeit eines bei der Intensivierung des Körpers ansetzenden Versuchs, konsistent eine auch ethisch gehaltvolle Alternative zum traditionellen Modell zu motivieren. Ein Problem von dem auch Foucaults Erörterung des Zusammenhangs von Ästhetik der Existenz und Ethik gezeichnet ist. Trotz ungelöster Probleme scheint indes jene Tendenz irreversibel, die sich auch bei Marcuse energisch Ausdruck verschafft, nämlich die traditionelle Topologie von hoch und niedrig, die bei Freud letztlich doch intakt geblieben war, weiter zu enthierarchisieren. Den Gedanken, Sublimierung nicht mehr als Bewegung von Niedrigem zu Höherem zu denken, hat in jüngerer Zeit Joel Whitebook aufgenommen, um die ältere Kritische Theorie gegen deren Revision durch Habermas zu verteidigen, der, so Whitebook, „rationally short-circuits reasons communication with its other“². Whitebook strebt demgegenüber eine unverkürzte Konzeption solcher Kommunikation an, die allerdings dem, so Whitebook, von Hegel initiierten und von Freud weiterverfolgten Programms einer Integration des „Irrationalen“ in eine „erweiterte Vernunft“ verpflichtet bleibt.

Auch wenn sich Marcuses Konzeption von Eros und ästhetischem Ethos nicht einfach auf den Begriff einer erweiterten Vernunft bringen lassen mag, macht dieser doch eine Tendenz deutlich, die mit dem Zerfall der Hierarchien von spiritueller und somatisch-energetischer Sphäre verbunden ist: das Verhältnis von Vernunft und ihrem Anderen verschiebt sich allmählich von repressiver Eindämmung zu integrativer Ausbeutung. Dabei wird Vernunft nur scheinbar entmachtet, steigt vielmehr zu einer selbstkreativen Macht auf, die kein Anderes mehr kennt. In Reichs Konzeption von Sublimierung zeigt sich diese Gefahr offener als bei Marcuse, der diese zumal in *Der eindimensionale Mensch*, bereits mit beachtlicher Klarheit erkennt, wenn er vom „totalitären Ganzen technologischer Rationalität“ spricht.³

¹ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 168.

² Whitebook, *Perversion and Utopia*, 9.

³ Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 139.

Wilhelm Reich: energetische Rationalität

Foucault fordert, das „Schema Reichs vollständig zu verwerfen“.¹ Ein Schema, das die prinzipielle Funktion von Vernunft in der Triebunterdrückung sehe, in einer zur Konstitution „des menschlichen Körpers als Arbeitskraft“ notwendigen sexuellen Unterdrückung.² In ihrer Allgemeinheit wird die einen bestimmten Zusammenhang von Sexualität und Kapitalismus beinhaltende „Repressionshypothese“ nicht nur von Reich vertreten, sondern auch von Marcuse und Adorno; mehr noch bildet sie, affirmativ gefasst, ein zentrales Motiv von Max Webers Überlegungen zum Verhältnis von asketisch-rationaler Lebensführung und Kapitalismus. Foucault fordert demgegenüber, „sich zu befreien von Marx und Freud als Ausgangspunkten für die Lösung von Problemen, die sich heute stellen.“³ Welche Probleme von „heute“ sind es, denen die theoretische Allianz von Marx und Freud nicht mehr gewachsen ist? Die veränderte Situation ist durch die verstörende Fähigkeit okzidentaler kapitalistischer Gesellschaften charakterisiert, neben der revolutionären Macht des Proletariats auch diejenige der Sexualität soweit produktiv integriert zu haben, dass sie keine ernsthafte Bedrohung mehr darstellt.⁴ Diese Situation zwingt Kritik und Widerstand dazu, „neue Strategien“ zu entwickeln. Aufschlussreich für Foucaults Kritik an Reich ist folgende Bemerkung:

¹ Foucault, DE III, 397.

² Foucault, „Asiles, sexualité, prisons“, DE III, 779.

³ Foucault, DE II, 779.

⁴ Diese Tendenz haben Marcuse und Adorno keineswegs übersehen. Gemäß Adorno hat sich mit dem Sexus ereignet, „wofür anderweitig die Soziologie ihre n Lieblingsausdruck Integration verwendet; so wie die bürgerliche Gesellschaft der Drohung durchs Proletariat Herr wurde, indem sie es eingliederte. Die rationale Gesellschaft, die auf Beherrschung der inneren und äußeren Natur beruht und das diffuse, der Arbeitsmoral und dem herrschaftlich Prinzip selber abträglich Lustprinzip bändigt, bedarf nicht länger des patriarchalischen Gebots von Enthaltensamkeit, Jungfräulichkeit, Keuschheit. So ndern der an- und abgestellte, gesteuerte und in ungezählten Formen von der materiellen und kulturellen Industrie ausgebeutete Sexus wird, im Einklang mit seiner Manipulation, von der Gesellschaft geschluckt, institutionalisiert, verwaltet. Als gezügelter ist er geduldet. Ehedem hat die Gesellschaft kraft der sakramentalen Ehe mit ihm sich abgefunden; heute nimmt sie ihn, ohne Zwischeninstanzen wie die Kirche, vielfach auch ohne staatliche Legitimation, unmittelbar in Regie.“⁴ Einen Absatz später zeigt sich allerdings, dass Adorno in der „sexuellen Befreiung“ eine Finte der alten Repression wahrnimmt, die am prinzipiellen Zusammenhang von Sexualität und Verbot nichts ändert: „Hat es seine Richtigkeit damit, daß das im spezifischen Sinn Sexuelle eo ipso das Verbotene sei, so weiß dies Verbot sich zu behaupten auch in den gebilligten Manifestationen des Sexus. (...) Der Sexus wird als sex, gleichsam eine Variante des Sports entgiftet; was anders ist, bleibt der allergische Punkt.“ (Adorno, „Sexualtabus und Recht heute“, GS 10.2, 534 f.)

„Zwischen den beiden Weltkriegen und im Umkreis von Reich“ hat sich „die historisch-politische Kritik der sexuellen Repression herausgebildet. Der Wert dieser Kritik und ihre Auswirkungen in der Realität waren beträchtlich. Aber gerade die Möglichkeit ihres Erfolges war an die Tatsache geknüpft, daß sie sich immer noch innerhalb des Dispositivs der Sexualität abspielte und nicht außerhalb oder dagegen. Die Tatsache, daß sich so viele Dinge im sexuellen Verhalten der abendländischen Gesellschaften ändern konnten, ohne daß sich eine der von Reich daran geknüpften politischen Versprechungen verwirklicht hat, beweist zur Genüge, daß diese ‚Revolution‘ des Sexes, dieser ganze ‚antirepressive‘ Kampf nicht mehr – aber auch nicht weniger und es ist nicht wenig – als eine taktische Verschiebung und Wendung im großen Dispositiv der Sexualität bedeutet etc.“¹

Foucault vernachlässigt an dieser Stelle, dass mit jenen Veränderungen im sexuellen Bereich wohl nicht die politische Revolution, jedoch signifikante Veränderungen im Bereich der Arbeit sich vollzogen haben, so dass sich der alte Gegensatz von Lust und Arbeit zumindest in einigen ökonomischen Schlüsselbereichen geradezu verkehren konnte und die Befreiung der Sexualität sich mit der Konstituierung des Körpers als Arbeitskraft verbündet hat.

Max Weber gesteht zu, dass die Rationalität asketischer Lebensführung nur „von einem bestimmten ‚rationalen‘ Gesichtspunkt aus“ rational ist, in jener jedoch durchaus nicht zu Unrecht „eine ‚Rationalisierung‘ zu einer ‚irrationalen Lebensführung‘“ gesehen werden kann.² Während diese Überlegung bei Weber nur eine folgenlose Relativierung seiner Konzeption von Rationalität ist, wird sie bei Reich zugespitzt zur These von der Irrationalität einer asketisch-repressiven Arbeitsethik, der er die Möglichkeit rationaler Versöhnung von Triebenergie und Arbeit als kontrafaktisches, rational zu verwirklichendes Ziel entgegensetzt. „Sexuelle Revolution“ verweist bei Reich nicht auf die Lust am Überschreiten von Verboten; Charakteranalyse und sodann „Biotherapie“ zielen vielmehr auf einen neuen Typus von Rationalität, der hier, in Analogie zu Marcuses „libidinöser Vernunft“, als energetische Rationalität bezeichnet sei. Reichs Theorie zeigt sich somit keineswegs auf das Lamento über repressive Vernunft fixiert, vielmehr offenbart sein Bruch mit Freud und die Verschiebung seines Interesses von Psychologie zu Energetik sich als Versuch, eine Vernunft zu denken, deren repressive oder disziplinierende Funktion völlig hinter sanfte Regulationen zurücktreten würde. Sicherlich steht der ahistorische, ins kosmologische ausgeweitete Charakter der „Bioenergie“ bei Reich zu Foucaults methodischem Antisubstantialismus in schroffem Widerspruch, auch bei Foucault bleibt allerdings eigentümlich diffus, was mit „Leben“ oder „Kraft“ gemeint ist. Aspekte des

¹ Foucault, VS 173; dt. 156.

² Weber, *Religionssoziologie* I, 35.

Verhältnisses von „Kraft“ und „Selbsttechniken“, das Foucault in *Der Gebrauch der Lust* entfaltet, korrespondieren durchaus mit jener lustvollen Ökonomie von Energien, die bei Reich als Ideal einer frei strömenden Sublimierung auftaucht, in der der Gegensatz von Sublimierung und Triebbefriedigung ein Ende hätte.¹

Solche Sublimierung beschreibt Reich als einen Zustand, in dem es zu jenen Stauungen, Blockaden und Umwendungen des Energiestromes nicht mehr kommt, die für repressive Sublimierung (Reich spricht von „Reaktionsbildung“) kennzeichnend ist und diese zum Ausgangspunkt vielgestaltiger neurotischer Erkrankungen bzw. Biopathologien macht. Die „biophysikalischen Blocks, die den freien Fluß der Körperenergie behindern, sind genau das, was die ‚Disposition‘ zu den verschiedensten symptomatischen Krankheiten ausmacht.“² Die Struktur des Charakters ist dabei gemäß Reich vor allem die verpanzerte, starrgewordene, „festgefrorene“³ Energie der Blockierungen, welche die Lebensprozesse hemmen und analytisch „durchgearbeitet“ werden müssen, um wieder in Fluss zu kommen. Dabei führt die Charakteranalyse genannte Therapeutik des frühen Reich in die an Bewusstmachung orientierte Gesprächstherapie nach Freudschem Modell schon jene körperlich-leiblichen Komponenten ein, welche später das Zentrum seiner bioenergetischen Therapeutik bilden sollten. Der Charakteranalyse liegt die Auffassung zugrunde, dass „psychische“ Erkrankungen sich in „muskulären Haltungen“ körperlich sedimentieren. Blockierungen werden verstanden als körperliche Ablagerungen einer rigiden Disziplinierung, die es direkt und unter Minimierung diskursiver Umwege aufzulösen gilt.⁴ Bemerkenswert ist an diesem Modell, dass mit ihm genau jene Verkehrung von Askese und Arbeit einhergeht, die Foucault in seinem Vorbehalt gegen Webers Analyse der Entwicklung des Kapitalismus anmeldet. Reich antizipiert eine neue Ethik: die libidinös gewendete Askese des avancierten Kapitalismus. Denn der zur Sublimierung fähige Mensch, bei dem Sublimierung keine „Verkehrung der Triebrichtung“⁵ bedeutet, ist bei Reich auch der arbeitsfähigere, leistungsfähigere Mensch, der keine Energie für die Unterhaltung seiner neurotischen Charakterblockaden aufwenden muss. Der erfolgreich sublimierende Charakter ist auch der energetisch effizientere, ökonomisch schlankere.⁶

¹ Reich, *Charakteranalyse*, 237.

² Wilhelm Reich, *Charakteranalyse*, 588.

³ Reich, *Charakteranalyse*, 286.

⁴ „Die muskulären Haltungen gewinnen für die charakteranalytische Therapie auch noch andere Bedeutung. Sie bieten nämlich die Möglichkeit, den komplizierten Umweg über die psychischen Gebilde wenn nötig zu vermeiden und direkt von der körperlichen Haltung ins Gebiet der Triebaffekte durchzubrechen.“ (Reich, *Die Funktion des Orgasmus*, 227.)

⁵ Reich, *Charakteranalyse*, 240.

⁶ „Die Differenz zwischen Arbeitskapazität (latenter Arbeitsfähigkeit) und absoluter

Diese Ausführungen mögen deutlicher machen, was die Rede von kreativer Vernunft bedeutet. In ihr wird tendenziell die Ineffizienz eines „asketischen“ Selbstmodells, das noch Webers Analyse des Kapitalismus bestimmt, beseitigt. Das Selbst der disziplinären Askese lebt von der Produktivität des Widerspruchs zwischen Vitalität und Rationalität; bei ihm wirkt Vernunft produktiv nur durch Repression, charakteranalytisch gesprochen durch „Reaktionsbildung“, hindurch: es ist charakterisiert durch eine „neurotische“ Produktivität, welche den Konflikt zwischen autoritärer Erziehung einerseits und dem Ideal der Produktivität andererseits in sich trägt. In diesem Zusammenhang ist Reichs systematische Rede von Libidoökonomie bzw. sexueller Ökonomie zu beachten, weil damit ein neuer Typus der Strukturierung von Energien auftaucht, deren ökonomische Effizienz dadurch ermöglicht wird, dass „der Trieb einfach vom Ich übernommen und nur auf ein anderes Ziel abgelenkt wird“.¹ Reichs Konzeption schonender Triebregulation lässt sich somit als ein zur Trivialisierung von Kreativität passendes Selbstmodell verstehen, in dessen Zentrum das Ideal optimaler und befriedigender Entfaltung der eigenen Fähigkeiten steht.

Adorno sieht in der Integration des Sexus dessen Repression durch Neutralisierung (Desexualisierung des Sexus) am Werk, hinter dessen Fassade der Gegensatz von Arbeitsmoral und Lustprinzip erhalten bleibe. Für Foucault geht die Integration erheblich weiter. So weit, dass er dazu neigt, den Gedanken einer über Verbot, Blockade und Vernichtung funktionierenden sexuellen Repression aufzugeben und statt dessen von einem produktiven Verhältnis auszugehen, in dem Macht und Lust sich in Gestalt einer „unaufhörlichen Spirale“ gegenseitig anreizen und steigern²: „Lust und Macht (...) übergreifen einander, verfolgen und treiben sich an. Sie verketteten sich vermöge komplexer und positiver Mechanismen von Aufreizung und Anreizung.“³ Foucault relativiert vielfach die Gültigkeit dieses Modells und gesteht zu, dass es auf älteren Formen der Repression aufsitze; andererseits insistiert er auf der Notwendigkeit jene „positiven, wissenproduzierenden, diskursvermehrenden, lusterregenden und machterzeugenden Mechanismen“⁴ zu analysieren, die das historisch avancierte Verhältnis von Wissen, Macht und Lust charakterisieren sollen. Macht verweist dabei nicht mehr auf eine zentrale und souveräne Kontrolle von oben, sondern auf

Arbeitsleistung ist im Falle der Sublimierung bedeutend geringer als im Falle der Reaktionsbildung; das heißt, der Sublimierende kommt seinen Fähigkeiten bedeutend näher als der reaktiv Arbeitende.“ (Reich, *Charakteranalyse*, 239.)

¹ Reich, *Charakteranalyse*, 240.

² Vgl. Foucault, VS 62; dt. 61.

³ Foucault, VS 66 f; dt. 65.

⁴ Foucault, VS 98 ; dt. 93.

ein dezentrales, aber nichtsdestoweniger integratives Netz von Machtbeziehungen, das kein kritisches Außen kennt. „Gibt es nichts ‚außerhalb‘ der Macht?“¹

Die Hierarchien traditioneller Ontologien waren abstrakter Ausdruck eines Systems von Verboten, Schikanen, Blockaden, das der Kontrolle von „Triebenergien“ dienen und deren explosive und destruktive Potentiale unschädlich machen sollte. Die historische Kritik der Metaphysik hat auch auf der Ebene des Selbst allmählich eine neue Ökonomie des freien Spiels der Kräfte denkbar gemacht, das allerdings unter dem unerbittlichen Zwang zur Intensivierung von „Produktion“ gestellt wurde. Foucault setzt weiter auf die explosive Kraft der Lüste und träumt von deren Multiplikation und Intensivierung jenseits der Fangnetze integrierter Sexualität. Dies, obwohl seine Analyse der Sexualität zeigt, wie der makroökonomischen Logik eines expansiven Kapitalismus eine Mikroökonomie der Lüste korrespondiert, in deren Zentrum die „Intensivierung des Körpers“ steht.² Es ist die begriffliche Differenzierung von Wunsch und Lust, mit der Foucault Distanz von einer auf die Befreiung des Wunsches und die Hermeneutik des Subjekts fixierten „Sexualität“ zu gewinnen sucht:

„Die Sexualität • hier nicht im terminologischen Sinne von „Sexualität“ • ist etwas, was wir selbst kreieren – sie ist unsere Kreation, weit mehr als die Entdeckung eines geheimen Aspekts unseres Wunsches. Wir sollten verstehen, dass mit und durch unsere Wünsche neue Formen der Kreation eingeführt werden. Der Sex ist keine Fatalität; er ist die Möglichkeit des Zugangs zu einem kreativen Leben.“³

Die Befreiungsbewegungen hätten immer vom „Wunsch“ und nie von der „Lust“ gesprochen.⁴ Nun gehe es um „die reale Kreation von neuen Möglichkeiten der Lust“.⁵ Die Entgegensetzung von Selbsterfindung und Selbstentdeckung, von Kreativität und Hermeneutik ist die strategische Begrifflichkeit, mit der Foucault den Kampf gegen das Dispositiv der Sexualität aufnimmt. Er nimmt ihn auf im Geiste der Baudelairschen Modernität, die dem Imperativ der Steigerung durch Übersteigerung zu opponieren versucht, ohne dabei den Zwang zur Intensivierung anzutasten. Foucault scheint Reich darin zu beerben, dass seine Suche nach neuen Erfahrungsmöglichkeiten kaum mehr bedeutet als eine „taktische Verschiebung und Wendung im großen Dispositiv der Sexualität“; dort jedoch, wo sich seine Konzeption von Lebenskunst entschieden von der Sphäre des Sexuellen löst, betritt sie den Bereich des großen Dispositivs

¹ Deleuze, *Pourparlers*, 148.

² Foucault, VS 141; dt. 129.

³ Foucault, „Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité“, DE IV, 735.

⁴ Foucault, DE IV, 738.

⁵ Foucault, DE IV, 737.

der Kreativität, das dasjenige der Sexualität umfasst.

Es gab einmal eine Zeit, in der kritische Theorie nicht bereit war, Innovation und Produktion als alleinige Leitmotive von Modernität und Kapitalismus, fraglos hinzunehmen. Von „Lebenskunst“ könnte man erwarten, dass sie hier Alternativen eröffnet und bestärkt. Mit solchen Träumereien hat Lebenskunst bei Foucault indes wenig zu tun. Das Motiv der Kreativität taugt zum Prinzip einer neuen kapitalistischen Arbeitsethik, in der (um in veraltetem Jargon zu sprechen) unentfremdete Arbeit und Leistungsprinzip zu kreativer Produktivität zu verschmelzen scheinen. Dieser korrespondiert die Konzeption ästhetisch-asketischer Ausarbeitung des Selbst: kreative Askese.

2. Lust ohne Psychologie

Zur „konventionalisierten Psychoanalyse“ bemerkt Adorno: „Das Reich der Verdinglichung und Normierung wird auf diese Weise bis in seinen äußersten Widerspruch hinein, das vorgeblich Abnorme und Chaotische, ausgedehnt.“¹ Ähnliche Einsichten bestimmen die Kritik der Psychoanalyse, die in *Der Wille zum Wissen* vorgebracht wird. Diese Suche nach noch geheimen Tiefen der menschlichen Natur gilt Foucault als Funktionsprinzip einer das Dispositiv der Sexualität dominierenden scientia sexualis. Anders gesagt: Die Wahrheit über die Sexualität zutage zu fördern, bedeutet systematische Erschließung und Ausbeutung humaner Ressourcen, denen aufklärerische Wissenschaft den Schrecken nimmt und deren kontrollierte Nutzung sie vorantreibt. Insbesondere die Psychoanalyse hat dabei Bahnbrechendes geleistet; was zunächst revolutionär und anstößig erschien, hat sich als bedeutender Schritt in der Entwicklung neuer, flexiblerer Machtstrategien erwiesen. Um sich dieser Logik durch eine „andere Ökonomie der Körper und der Lüste“ zu entwinden, verwirft Foucault die Psychologie der Tiefe, verwirft die Seele als Gefängnis des Körpers. Hoffnung wird nun gesetzt auf eine „Kunst der Oberflächen“ (art des surfaces), wie Deleuze sich ausdrückt; auf Philosophie als „allgemeine Dermatologie“, geleitet von dem Motto: „le plus profond, c’est la peau“.²

Dementsprechend gibt es bei Foucault kein konstitutives Subjekt, sondern nur „Prozesse der Subjektivierung“. Das „Selbst“ entledigt sich der „alten

¹ Adorno, MM 79; GS 4, 73.

² Vgl. Deleuze, *Pouparlers*, 119 f. Dieser Satz von Paul Valéry ist bereits Leitmotiv in Deleuzes *Logique du sens*.

Innerlichkeit“, des metaphysischen Innenraums; es bedeutet nun nichts, was vom Außen substantiell verschieden wäre, vielmehr „das Innen *des* Außen“ (le dedans *du* dehors): „Das Innen als Operation des Außen: in seinem gesamten Werk scheint Foucault verfolgt zu werden von diesem Thema eines Innen, dass nur die Falte des Außen sein würde ...“¹ Folgt man der Deutung von Deleuze, so verweist das „Denken des Außen“ wohl auf ein „Verschwinden des Subjekts“², nämlich auf ein Verschwinden des psychologischen Subjekts der „alten Innerlichkeit“, gleichermaßen indes auf das Auftauchen einer neuen Subjektivität des Außen. Es scheint bei Foucault darum zu gehen, Lebenskunst ohne Psychologie zu denken; eine Lebenskunst, die gegenüber Spiritualität und allgemeiner gegenüber Innerlichkeit, den alten Götzen philosophischer Lebensführung, die Eigenständigkeit des Körperlich-Leiblichen durchzusetzen vermöchte. Lässt sich Foucaults Konzept von Selbstkultivierung als eine umgekehrte Psychoanalyse verstehen, die wie diese ihre Technik hat, ihre „Technologie“? Weniger als Therapeutik denn als Asketik, die nicht bei der Tiefenstruktur der menschlichen Seele ansetzt, sondern bei der Oberflächenstruktur „konkreter Praktiken“? Beim Körper und seinen Ritualen sowie deren Verflechtung ins Netz der Dinge, bei Gesten und Bewegungen, bei Gefühlen und Leidenschaften? Foucault hat wenig Anstrengung unternommen, sein Konzept der Praktiken, zu verstehen vor dem Hintergrund seines Antihumanismus (systematische Skepsis gegenüber allen anthropologischen Universalisierungen) und seines Antisubjektivismus (Kritik des konstitutiven Subjekts), durch die Ausarbeitung einer nicht-subjektivistischen Konzeption der Gefühle zu plausibilisieren. Die Schwierigkeiten, die Honneth mit Foucaults „Genealogie der Seele“ hat, mögen ihren Ursprung darin haben, dass Foucaults impliziter Rekurs auf Gefühle ohne Psyche „wenig plausibel“, wenn nicht gar „verquer“ anmuten muss.³ Warum hat Foucault nicht auf die Phänomenologie Merleau-Pontys und deren Analyse von Leib und Gefühl zurückgegriffen?⁴ Warum hat er sich auf einen Körperbegriff fixiert, der im Vergleich zu dem bei Merleau-Ponty erreichten Stand der Differenzierung regressiv wirkt? Vermutlich, weil das Denken Merleau-Pontys, trotz der von ihm vollzogenen Verschiebung von einer geistigen zu einer leiblichen Konstitution von Welt noch zu sehr dem von Foucault entschieden verworfenen „konstitutiven Subjekt“ verhaftet

¹ Deleuze, *Foucault*, 104.

² Vgl. Honneth, *Kritik der Macht*, 127.

³ Vgl. Honneth, *Kritik der Macht*, 210 f.

⁴ Bernhard Waldenfels zufolge sollte der Einfluss Merleau-Pontys auf Foucault nicht unterschätzt werden. Bedauerlicherweise diskutiert er in seine n Ausätzen zu Foucault nicht die mögliche Bedeutung von Merleau-Pontys Begriff des „Körpers“ für Foucault. Vgl. etwa Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, 213.

geblieben ist. Sein Konzept der Praktiken zielt auf eine Konstitution des Selbst ohne konstitutives Subjekt, dessen Kultivierung lange darin bestanden hat, im Einklang mit einer „innerlichen“ Vernunft zu handeln, die als das „wahre Selbst des Menschen“ angesehen wurde.

Der Wunsch (*le désir*) repräsentiert gemäß Foucault das Subjekt der Innerlichkeit, sei es im Christentum, sei es in der Moderne. Er steht für den Menschen im Bann der „Psychologie“. Eine „andere Ökonomie der Körper und der Lüste“ hätte das Prinzip des „Menschen des Wunsches“ auszuschließen, das „Wunsch-Subjekt“, von dem in *Der Gebrauch der Lüste* die Rede ist.¹ So betrachtet, kann Foucault mit Recht von der „antiken Kultur des Selbst“ als einer „Umkehrung“ des „zeitgenössischen Kults des Selbst“ sprechen²: die Gefühle sind nicht eine Substanz, die sich in gewissen Formen Ausdruck verschafft (je weniger Form desto besser), vielmehr werden umgekehrt Gefühle (etwa Lust) erst durch bestimmte Techniken geschaffen. Das emotionale „Innen“ wird nun zum Produkt im Außen arbeitender „Technologien“.

Damit wird allerdings nicht dem Motiv der „Intensivierung“ abgeschworen, im Gegenteil; Passion bewegt sich nun an der Oberfläche und sucht sich tiefschürfender Hermeneutik zu entziehen, für die das Wort Psychologie steht: „Die Oberfläche steht nicht im Gegensatz zu Tiefe (man kommt wieder an die Oberfläche zurück), sondern zur Interpretation. Die Methode Foucaults stand immer im Gegensatz zu Methoden der Interpretation. Interpretiert niemals, experimentiert...! Das bei Foucault so wichtige Thema der Falten und Faltungen verweist auf die Haut.“³ Deleuzes Bemerkung eröffnet ein genaueres Verständnis jener anderen Ökonomie der Körper und Lüste, die am Schluss von *Der Wille zum Wissen* vage evoziert wird. In jenen Gesprächen, die, so Deleuze, als integraler Bestandteil von Foucaults Werk anzusehen sind⁴ und in denen dieser Einblick in partikuläre, ja private Motive seiner Bücher gibt, wird deutlicher, worauf das Wort von der „anderen Ökonomie“ verweist; plausibler wird der Übergang von der impliziten Kritik am Dispositiv der Sexualität zu Ästhetik der Existenz und Lebenskunst.

Foucaults Version der Rettung von Erfahrung vor dem identifizierenden Denken: was sich der Interpretation entzieht, das Unbenennbare, ist auch das Unbenutzbare, der Einspeisung in die große kapitalistische Wunschmaschine und der ihr zuarbeitenden „grausamen Wissenschaft des Wunsches“ Entgehende.⁵ Über

¹ Foucault, UP 11; dt. 11.

² Foucault, DE IV, 624.

³ Deleuze, *Pourparlers*, 121; dt. 126.

⁴ Vgl. Deleuze, *Pourparlers*, 144.

⁵ Vgl. Foucault, „Sade, sergent du sexe“, DE II, 819; dt. Foucault, *Von der Freundschaft*, 63.

Werner Schroeters Film „Der Tod der Maria Malibran“ bemerkt Foucault:

„Es handelt sich um eine Vervielfältigung, um ein Knospen des Körpers, um eine gewissermaßen autonome Steigerung seiner kleinsten Partien, der geringsten Möglichkeiten eines Fragments des Körpers, in der die Hierarchien, die Verortungen, und die Benennungen, die Organizität, wenn Sie so wollen, in Auflösung begriffen ist.“¹ Weiter heißt es: „Es geht um eine berechnete *und* zufällige Begegnung der Körper mit der Kamera, die etwas entdeckt, die einen Winkel, ein Volumen, eine Krümmung aufgehen läßt, die einer Spur, einer Linie, vielleicht einer Falte folgt. Und dann, plötzlich, des-organisiert sich der Körper und wird zur Landschaft, zur Karawane, zu Sturm, Berg, Sand etc. Das ist das Gegenteil des Sadismus, der die Einheiten zerstückelt.“²

Als Zentrum einer „anderen Ökonomie der Körper und der Lüste“ wird folgende Fähigkeit erkennbar: „de vivre réellement ce grand enchantement du corps désorganisé“ (den großen Zauber des desorganisierten Körpers wirklich zu leben).³

Sexualität und Eros

Theoretisch Widerhall findet das Motiv des „desorganisierten Körpers“ in der Forderung nach einer Desexualisierung des Körpers. Die Sexualität gestattet es „den Techniken der Macht, das Leben zu besetzen“⁴ und so bedarf eine gegen das Dispositiv der Sexualität gerichtete „andere Ökonomie der Körper und der Lüste“ der Desexualisierung von Lust und Körper, der Foucault deren Erotisierung kontrastiert.⁵ Handelt es sich bei Foucaults Rede von Desexualisierung des Körpers bloß um eine mutwillige Verkehrung jener Resexualisierung der Körper, von der Marcuse spricht⁶ oder steckt dahinter eine ernstzunehmende theoretische Differenz? Für die Beantwortung dieser Frage dürfte es hilfreich sein, von jener Passage aus *Der Wille zum Wissen* auszugehen, in der Foucault offensichtlich (allerdings ohne Nennung des Namens) Marcuse kritisiert:

„Man könnte die Geschichte der Sexualität so sehen, daß eine erste Phase der Notwendigkeit entspricht, ‚Arbeitskraft‘ zu konstituieren (also keine unnützen ‚Ausgaben‘ durch verschwendete Energie, alle Kräfte werden allein in die Arbeit gesteckt) und ihre Reproduktion zu sichern (Beschränkung auf Ehe und geregelte Kinderfabrikation). Eine zweite Phase würde dann der Epoche des *Spätkapitalismus* entsprechen, in der die Ausbeutung

¹ Foucault, DE, II 818f; dt. Foucault, *Von der Freundschaft*, 62.

² Foucault, DE, II 820; dt. Foucault, *Von der Freundschaft*, 64.

³ Foucault, DE, II 821; dt. Foucault, *Von der Freundschaft*, 66.

⁴ Foucault, VS 206; dt. 187.

⁵ Vgl. Foucault, DE IV, 738.

⁶ Vgl. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 199.

der Lohnarbeit nicht mehr wie im 19. Jahrhundert gewaltsame und physische Zwänge erforderlich macht und die Politik des Körpers nicht mehr die Ausschaltung des Sexes oder seine Einschränkung auf bloße Reproduktion verlangt; statt dessen arbeitet sie mit seiner vielfältigen Kanalisierung in den kontrollierten Kreisläufen der Ökonomie: ‚repressive Entsublimierung‘, wie man sagt.

Wenn aber die Politik des Sexes im wesentlichen nicht das Gesetz des Verbotes zur Wirkung bringt sondern einen ganzen technischen Apparat, wenn es sich vielmehr um die Produktion der ‚Sexualität‘ handelt als um die Repression des Sexes, dann muß man die Analyse vom Problem der ‚Arbeitskraft‘ abkoppeln und den diffusen Energietismus fallen lassen, der dem Gedanken einer aus ökonomischen Gründen unterdrückten Sexualität zugrundeliegt.“¹

Wenn Marcuse von „Desexualisierung des Körpers“ spricht², denkt er zweifellos an den, von Max Weber nahegelegten, Zusammenhang von einer dem Kapitalismus eigenen asketischen Arbeitsethik sowie der mit dieser einhergehenden Repression von Sexualität und Sinnlichkeit.³ Weber ging davon aus, dass die kapitalistische Arbeitsorganisation die vormoderne handwerkliche Schaffensfreude „für immer“ vernichtet habe und, in säkularisierter Zeit, in der Lage sei, lustlose Arbeitsamkeit „ohne jenseitige Prämien zu erzwingen“.⁴ Die individuelle Verankerung solch disziplinärer Produktivität, deren Mechanismen Foucault in *Überwachen und Strafen* minutiös analysiert hat, sieht Marcuse durch die Desexualisierung des Körpers gesichert. Dabei wird (mit Freud) davon ausgegangen, dass jedem Menschen ein festes Quantum an Energie (und Zeit) zur Verfügung steht, um dessen Verteilung Sexualität und Arbeit, Lustprinzip und Leistungsprinzip ringen. Desexualisierung des Körpers bedeutet somit Reduktion von „libidinöser Besetzung des eigenen Körpers“ sowie Verschiebung „libidinöser Beziehungen“⁵ auf Freizeitbeschäftigungen und den die Fortpflanzung garantierenden genitalen Geschlechtsverkehr, um die Stärkung sachlicher und produktiver Arbeitsaktivität zu ermöglichen. Dem kontrastiert Marcuse die veränderte Situation im „Spätkapitalismus“. In *Der eindimensionale Mensch*, wo sich die eingehendste Erörterung der Konzeption „repressiver Entsublimierung“ findet, spricht Marcuse vorzugsweise von „fortgeschrittener Industriegesellschaft“ oder einfach „technologischer Gesellschaft“. Für diese sei ein „Wechsel im gesellschaftlichen Gebrauch von Triebenergie“ charakteristisch.⁶ Das Freudsche

¹ Foucault, VS 150 f; dt. 137 f.

² Vgl. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 197.

³ Der Zusammenhang von Verbot und Arbeit findet sich, für Foucault bedeutsamer, auch bei Georges Bataille; vgl. dessen Buch *L'Erotisme*.

⁴ Weber, *Religionssoziologie* I, 201.

⁵ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 197.

⁶ Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 92.

Energiemodell wird insofern in Frage gestellt, als unter spätkapitalistischen Bedingungen Befreiung von Sexualität und Steigerung von Arbeitsproduktivität auf irritierende Weise miteinander einherzugehen beginnen. Diese Situation charakterisiert Marcuse mit der Rede von repressiver, angepasster, institutionalisierter und kontrollierter Entsublimierung. Diese bezeichnet gesellschaftliche Kontrollen, „welche die Freiheit erweitern und dabei die Herrschaft intensivieren“.¹

Die technologische Gesellschaft setzt somit alte Dichotomien kritischer Theorie außer Kraft, denn sie „verwandelt alles, was sie berührt, in eine potentielle Quelle von Fortschritt *und* Ausbeutung, von schwerer Arbeit *und* Befriedigung, von Freiheit *und* Unterdrückung. Die Sexualität bildet keine Ausnahme.“² Die Eingliederung des Sexuellen in die „Arbeitsbeziehungen und die Werbetätigkeit“, allgemein die kontrollierte „Mobilisierung der Triebenergie“, von der Marcuse meint, sie laufe mitunter auf ein „wissenschaftliches Management der Libido“ hinaus³, versucht Marcuse nun durch die Annahme eines selektiven Gebrauchs der Triebenergie zu erklären, der die „erotische Energie herabmindert und die sexuelle intensiviert“.⁴ In den knapp zehn Jahren, die zwischen *Triebstruktur und Gesellschaft* (1955) sowie der Veröffentlichung von *Der eindimensionale Mensch* (1964) vergangen sind, hat Marcuse die Differenz zwischen Sexualität und Eros begrifflich geschärft. Er spricht nun nicht mehr von „Desexualisierung des Körpers“ sondern von „Enterotisierung der Umgebung“⁵; die kapitalistische Arbeitswelt schließt nun nicht mehr Sexualität überhaupt aus, sondern die, sich reduktionistischer „Lokalisierung und Kontraktion der Libido“ auf „sexuelle Erfahrung und Befriedigung“ entziehende, „polymorphe“ Erotik.⁶ Während nun Erotik nicht nur mit nichtrepressiver Sublimierung korrespondiert, sondern auch den verbliebenen Rest rebellisch-emanzipatorischen Potentials in der „Biologie“ des Menschen der technologischen Gesellschaft repräsentiert, bezeichnet repressive Entsublimierung die Verflechtung von befreiter und intensivierter Herrschaft. Zumindest in *Der eindimensionale Mensch* verschwindet das Problem einer aus ökonomischen Gründen unterdrückten Sexualität, das Marcuse in *Triebstruktur und Gesellschaft* noch ins Zentrum seiner Kritik der Freudschen Konzeption von (repressiver) Sublimierung gestellt hatte. Statt dessen tritt das Problem einer ökonomisch verträglichen Befreiung von Sexualität in den Vordergrund und mit

¹ Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 92.

² Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 97.

³ Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 94.

⁴ Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 93.

⁵ Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 94.

⁶ Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 94.

ihm die Differenz von Sublimierung (Erotisierung) und Entsublimierung (Sexualisierung); entsprechend findet sich in *Der eindimensionale Mensch* ein unzweifelhaft positiver Begriff der Sublimierung.

Diese flüchtige, von einer Passage aus *Der Wille zum Wissen* angeregte Skizze einiger Gedanken Marcuses legt eine ambivalente Antwort auf die Frage nach der Differenz zwischen Foucault und Marcuses Auffassung der Sexualität nahe. Zweifellos hat Foucault den Zusammenhang von Sexualität und Produktion weit systematischer herausgestellt und mit einer historischen Tiefendimension versehen, die bei Marcuse fehlt. Andererseits gehen Ähnlichkeiten viel weiter als Foucaults knappe Erörterung vermuten lässt. Denn dieser koppelt das „Problem der Arbeitskraft“ keineswegs vom Problem der Sexualität überhaupt ab, sondern nur von demjenigen der repressiven Sexualität. Der Zusammenhang von Sexualität und Kapitalismus wird mehrfach explizit thematisiert und dahingehend präzisiert, dass der Körper, der „produzierende und konsumierende Körper“, das wichtigste Relais zwischen Dispositiv der Sexualität und Ökonomie sei.¹ Darüber hinaus ähnelt das Verhältnis von ars erotica und scientia sexualis bei Foucault demjenigen von Eros und Sexualität bei Marcuse. Hat Foucault die „Repressionshypothese“ wirklich aufgegeben² oder nicht vielmehr bloß von der Sexualität auf die ars erotica verschoben, die nun zum Ziel der Befreiung wird?

Marcuse spricht von einer Transformation „von der unter das genitale Supremat gezwungenen Sexualität zu der Erotisierung der Gesamtpersönlichkeit“, von einem „Wiederaufleben der prägenitalen polymorphen Sexualität“:

„Der Körper in seiner Gesamtheit wird ein Objekt der Besetzung, ein Ding, dessen man sich freuen kann – ein Instrument der Lust. Diese Veränderung im Wert und im Ausmaß der libidinösen Beziehungen würde zu einer Auflösung der Institutionen führen, in denen die privaten zwischenmenschlichen Beziehungen organisiert waren, besonders der monogamen und patriarchalen Familie.“³

Vor allem der letzte Satz, bei Marcuse nicht mehr als vage Andeutung, verdient Aufmerksamkeit. Denn jene „andere Ökonomie der Körper und der Lüste“, als Lüste desorganisierter Körper, ist zu verstehen vor dem Hintergrund von Foucaults Absicht, Sexualität als Erotik endgültig aus jener Verstrickung in die Sphäre der Familie, die er auch das „große und alte System der Allianz“⁴ nennt, zu lösen, in die sie die Psychoanalyse Freuds noch gebannt hatte. In dieser Tendenz folgt Foucault der Freud-Kritik von Deleuze/Guattari in *Anti-Ödipus*. Marcuse spricht

¹ Foucault, VS 141; dt. 129.

² Vgl. Foucault, DE III, 567.

³ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 199.

⁴ Foucault 144; dt. 132.

wohl davon, dass solche Veränderungen „die Ableitung der Sexualität in die Kanäle der monogamen Fortpflanzung zerstören und das Tabu auf die Perversionen aufheben“ würden¹, im Vergleich allerdings zu den von Foucault in Gesprächen thematisierten und real praktizierten Möglichkeiten der Erotisierung des Körpers, mögen die von Marcuse genannten einigermaßen unspektakulär, um nicht zu sagen sentimental anmuten. Er spricht von „dauerhaften erotischen Beziehungen unter reifen Individuen“², von der „Verwandlung der Sexualität in den Eros“, wobei Eros eine „quantitative und qualitative Erweiterung der Sexualität“³ bezeichnet, zu der auch die Einbeziehung atmosphärischer Umgebungsqualitäten gehört.⁴ Beide haben dabei jedoch, im Gegensatz zur bloßen Freisetzung von unterdrückten Kräften, einen Prozess der Kultivierung im Sinn, den Marcuse als Sublimierung und Foucault als Askese bezeichnet.

Wenn Marcuse dazu tendiert, die auf mechanistische Körperlichkeit reduzierte Sexualität durch den Eros, durch Liebe und Zärtlichkeit, „sublimieren“ zu wollen, so hat er den eindringlichsten Zweifel an solcher Sublimierung der Sexualität in seiner Kritik affirmativer Kultur selbst formuliert und sich gegen jene „bürgerliche Idee von Liebe“ gewandt, die aus der „Verkoppelung von Sinnlichkeit und Seele“ erwächst und Verinnerlichung des Genusses durch Beseelung betreibt.⁵ Wenn Marcuse von Sublimierung spricht, ist die scharfe Kritik an der Ideologie der Seele als dem Grundstein bürgerlicher Werthierarchie mitzudenken. In die von Marcuse betriebene „Revolutionierung der Idee der Sublimierung“⁶ geht konstitutiv „der materialistische Protest gegen die Verinnerlichung“ ein⁷: „wenn die Sinnlichkeit von der Seele also ganz freigegeben ist, dann entsteht der erste Glanz einer anderen Kultur.“⁸ In dieser Bemerkung (von 1937) zeigt sich noch ungebrochen das Pathos der Befreiung von Sinnlichkeit, Körper und Lust aus dem Gefängnis der Seele. Unverkennbar korrespondiert Marcuses „andere Kultur“ mit Foucaults antipsychologischer Lebenskunst: „L'art de vivre, c'est de tuer la

¹ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 197.

² Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 196.

³ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 203.

⁴ „Man vergleiche zum Beispiel das verliebte Treiben auf einer Wiese und in einem Auto, bei einem Spaziergang der sich Liebenden außerhalb der Stadtmauern oder auf einer Straße von Manhattan. In den erstgenannten Fällen hat die Umgebung teil an der libidinösen Besetzung, kommt ihr entgegen und tendiert dazu, erotisiert zu werden. Die Libido geht über die unmittelbar erogenen Zonen hinaus - ein Vorgang nichtrepressiver Sublimierung.“ (Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 93.)

⁵ Marcuse, „Über den affirmativen Charakter der Kultur“, in: *Kultur und Gesellschaft I*, 78.

⁶ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 168.

⁷ Marcuse, *Kultur und Gesellschaft I*, 131.

⁸ Marcuse, *Kultur und Gesellschaft I*, 85.

psychologie...“¹ Foucaults Begriff der Lebenskunst erwächst dem Kampf gegen jene christliche Verinnerlichung, welche im Bann des Wunsches paradox dessen rigide Verdrängung und explosive Vermehrung gleichermaßen betrieben hat. Demgegenüber zeigt sich die andere Kultur als eine Kunst der Oberflächen, fern jener Tiefenforschungen, die, durch wechselnde Verbindungen von Sex und Seele, „Körper und Lüste“ diszipliniert haben und disziplinieren.

Postmoderner und archaischer Leib

Die Psychologie töten, bedeutet für Foucault, den Gedanken einer eigentlichen Sexualität in den Abgründen der herrschenden Sexualität aufzugeben:

„Man darf sich den Sex nicht als autonome Instanz vorstellen, die sodann an Berührungsflächen mit der Macht die vielfältigen Effekte der Sexualität sekundär produziere. Der Sex ist im Gegenteil das spekulativste, idealste, und innerlichste Element in einem Dispositiv der Sexualität, das die Macht organisiert in ihren Zugriffen auf die Körper, ihre Materialität, ihre Kräfte, ihre Energien, ihre Empfindungen, ihre Lüste.“²

Das Innerste, die menschliche Natur, der Wunsch, der „Sex“ ist demnach keine anthropologische Gegebenheit, die sich in variablen Gestalten von Sexualität ausdrückt, sondern steht „im Gegenteil“ in der „historischen Abhängigkeit“ von Sexualität.³ Jeder Schritt auf dem Weg der Verinnerlichung durch die Institutionalisierung einer verzweigten und gelehrten Technologie der Seele war demnach ein Schritt in der Produktion von „Sexualität“, in der Sexualisierung des Körpers und dessen Durchsetzung mit jener Macht, die an den wechselnden Gestalten des Wunsches heftet. Es drängt sich die Vermutung auf, Foucault habe das Vertrauen in das utopische Potential des „Sexus“ verloren, von dem Adorno sagt, seine Befreiung sei „in der gegenwärtigen Gesellschaft bloßer Schein“⁴ und das Marcuse Eros nennt.

Verwirft Foucault den „diffusen Energetismus“ der Rede von Triebenergie und Libido nicht, wie manche der von Marcuse und Adorno kritisierten Freudianischen Revisionisten, aus Konformismus, sondern weil jene Begriffe selber sich als konformistisch erwiesen haben, das heißt als Waffen im politischen Kampf stumpf geworden sind? Es bleibt die Frage, ob nicht Foucault die psychoanalytische Energetik nur kritisiert, um sie zu erneuern, indem er sie nicht psychologisch,

¹ Foucault, DE IV, 256.

² Foucault, VS 205; dt. 185.

³ Foucault, VS 207; dt. 187.

⁴ Adorno, GS 10.2, 534.

sondern ästhetisch restrukturiert. Zunächst mutet der Versuch absurd an, Lust ohne „Wunsch“, ohne „Psychologie“ zu denken. Ein Versuch, der die Sphäre der Korrespondenzen mit der älteren Kritischen Theorie verlässt und zu dessen Verständnis und Beurteilung andere theoretische Quellen hinzugezogen werden müssen. Foucaults Kritik von Seele und Innerlichkeit verliert ihre vermeintliche Absurdität, sobald sie im Kontext des leibphänomenologischen Versuchs verstanden wird, mit Hermann Schmitz zu sprechen, Subjektivität ohne Introjektion zu denken.

Schmitz spricht, ähnlich wie bereits Nietzsche, von der Seele und der Annahme einer Innenwelt des Subjekts, als einer „fragwürdigen Hypothese“.¹ Er begründet dies damit, dass „dem griechischen Denken im fünften vorchristlichen Jahrhundert zwei grundverschiedene Ansätze eines möglichen Verständnisses des Menschen von sich angeboten“ worden seien:

„Der eine deutet den Menschen als leibliches, auf ergreifende Mächte abgestimmtes und in dieser Resonanz lebendes Wesen, der andere als Subjekt in einer seelischen Innenwelt, die mit dem menschlichen Körper und durch diese mit der Außenwelt verknüpft ist. Ich möchte nicht behaupten, dass die zweite Konzeption einen theoretischen Vorzug vor der ersteren besäße, d.h. besser geeignet wäre, die unwidersprechlich sich aufdrängenden Phänomene widerspruchsslos zu beschreiben und zu ordnen. (...) Der Grund für den von Platon besiegelten Sieg der zweiten anthropologischen Konzeption kann daher nicht in deren theoretischen Vorzügen liegen, sondern er ist praktisch: Die Menschheit bedurfte der Introjektion im Kampf um personale Emanzipation vom Diktat der Regungen.“²

Dieser Prozess, so Schmitz weiter, lasse sich nicht einfach als einer der „geradlinigen Bereicherung“ beschreiben; auch wenn er sowohl theoretisch als auch praktisch der Menschheit „unschätzbare Dienste“ geleistet habe, seien jedoch dabei „sicherlich ebenso viele fruchtbare Möglichkeiten der Entfaltung menschlichen Wesens verkannt und verdrängt wie aufgetan und nahegelegt worden.“³ Ist es die von Schmitz mit dem Wort Introjektion charakterisierte „einseitige Deutung des Menschentums“, die ihren Zenit überschritten hat und nun zerfällt? Ist es jener Mensch der Introjektion, der sich zu verschwinden anschickt, „comme à la limite de la mer un visage de sable“⁴, um die Möglichkeiten eines neuen Denkens freizusetzen? Ist das der berüchtigte „Tod des Menschen“? Gibt es bei Foucault Ansätze, Ahnungen und Tendenzen, „den Menschen als leibliches, auf ergreifende Mächte abgestimmtes und in dieser Resonanz erlebendes Wesen“ zu denken?

¹ Schmitz, *System der Philosophie* II.2, 8.

² Schmitz, *System der Philosophie* III.2, 19.

³ Schmitz, *System der Philosophie* III.2, 20.

⁴ Foucault, *Les mots et les choses*, 398.

Insbesondere seine Rede von einer „Anarchisierung des Körpers“ spricht dafür. Zur Erläuterung seiner „Lehre von der Inselstruktur des körperlichen Leibes“ spricht Schmitz von einer „für uns fremdartigen, aber im archaischen Griechenland selbstverständlichen Vorstellung vom menschlichen Leib als locker gefügtem Gliederhaufen“.¹ Ähnlich fremdartig ist Foucaults Rede von einem sich des-organisierenden Körper, der plötzlich Landschaft, Karawane, Sturm, Sandhügel wird:

„Foucault hört nicht auf, Innerlichkeit einer radikalen Kritik zu unterziehen. Aber *ein Innen, das tiefer wäre denn alle Welt des Inneren*, ebenso wie ein Außen, das ferner ist denn alle Welt des Äußeren? Das Außen ist keine starre Grenze, sondern eine, von peristaltischen Bewegungen, von Falten und Faltungen belebte bewegte Materie, die ein Innen konstituieren: nicht etwas Anderes als das Außen, sondern exakt das Innen *des* Außen.“²

„Erotik ist leiblich, Sex nur körperlich.“³ Lässt sich Foucaults Bestreben, sich dem Dispositiv der Sexualität durch eine andere Ökonomie der Körper und Lüste zu widersetzen auf eine solche Formel bringen? Schmid erklärt nicht, was er mit „Leib“ oder auch „gesamtem Leib“ meint. Ist damit gemeint, dass Erotik notwendig „geistig, und nicht einfach *körperlich* sei“, wie Schmid, unter Berufung auf Bataille sagt? Bedeutet also „Leib“ eine Art körperlich-geistiger Synthese, welche Erotik auszeichnet, aber Sexualität fehlt? Sicherlich sind viele Ungereimtheiten in *Überwachen und Strafen* und *Sexualität und Wahrheit* auf einen ambivalenten Begriff des Körpers zurückzuführen. Foucault kennt, anders als Merleau-Ponty, keine terminologische Differenz zwischen Leib und Körper; diese verlegt er als Ambivalenz in den Begriff des Körpers selber, der zwischen einem anatomischen und einem energetischen Körper changiert. *Überwachen und Strafen* gilt der Untersuchung der politischen Anatomie des Körpers in einer Disziplinargesellschaft; ihr fügt sich die „Erotik des disziplinären Typs“ bei de Sade ein, die auf ihre Weise moderne Anatomie und ein sportives Schema der Aktivität verbindet.⁴ Foucaults Vision einer „nicht-disziplinären Erotik“ (*érotisme non disciplinaire*)⁵ sucht offenbar Abstand zu gewinnen von einer mechanistischen wie aktivistischen Organisation von Lust, die Sade in Übersteigerung repräsentiert. Sade verbunden bleibt Foucault jedoch in seiner vehementen Feindschaft gegen romantische Liebe, mit all ihrer Verseelung, Vergeistigung, Verinnerlichung des Körperlichen. Foucaults grober Körperbegriff hat dabei den Vorteil, irreführenden

¹ Schmitz, *System der Philosophie* III.2, 15.

² Deleuze, *Foucault*, 103 f.

³ Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst* 339.

⁴ Vgl. Horkheimer, Adorno: *Dialektik der Aufklärung* Adorno GS 3, 107 f.

⁵ Foucault, DE, II 822; dt. Foucault, *Von der Freundschaft*, 67.

romantischen Assoziationen vorzubeugen, die an den deutschen Begriff des Leibes geknüpft sind.

Schmid ist klar, dass Foucault gleichermaßen von den Klischees mechanistischer und romantischer Liebe wegkommen möchte¹, die ihm beide zum Dispositiv der Sexualität gehören. Im nicht weiter erläuterten Satz, wonach Erotik leiblich und Sex körperlich, verfehlt Schmid jedoch die Pointe Foucaults. Für diesen ist Sex einfach körperlich und Erotik auch einfach körperlich, nur anders. An dieser Stelle scheint es hilfreich, den Unterschied von Körper und Leib bei Schmitz zu reformulieren und davon auszugehen, dass Foucault zwei Weisen der Körperlichkeit differenziert, eine anatomische und eine energetische, eine partielle und eine polymorphe. Sobald nämlich mit Geist und Seele „Tiefe“ unter oder hinter den Oberflächen suggeriert wird, wittert er Verstrickung ins „System des psychologischen Terrors“, um ein im Gespräch mit Foucault fallendes Wort Schröters zu gebrauchen.² Von Leib als Äquivalent der energetischen Körperlichkeit bei Foucault kann demnach in dem Sinne gesprochen werden, dass jene Körperlichkeit einen Modus leiblicher Erfahrung bezeichnet, in der das Erleben nicht um ein „einziges seelisches Subjekt“ konzentriert ist, vielmehr „an der Stelle dieser Einheit viele leibliche Erlebnisherde“ stehen.³ Schmitz bezeichnet diese Erlebnisherde mit dem Terminus Leibinseln. Aus der Perspektive von Schmitz' Phänomenologie der Leiblichkeit betrachtet, lässt sich Foucaults Forderung, die Psychologie zu töten, verstehen als Bestreben, Psyche als „Zentralorgan des Erlebens“ (Schmitz) abzuschaffen, um mit einem multiplen Leib, Foucaults „desorganisiertem Körper“, „Gefühle nicht in subjektive Seelenzustände umzudeuten, sondern als abgründig-erregende, den Menschen in seiner leiblichen Natur packende und erregende Mächte unverstellt zu erfahren.“⁴ Aus dieser Perspektive mag Foucaults Rede von „Anarchisierung des Körpers“ verständlicher werden und die mit ihm verbundene autonome Steigerung von dessen kleinsten Partien sowie der geringsten Möglichkeiten eines jeden Fragments des Körpers.⁵ Mit Fragmenten oder Teilen des desorganisierten Körpers ist weder die zerschnittene Einheit des mechanistischen Körpers gemeint, die Sade repräsentiert, noch liegt Foucaults „Antisadismus“ die Konzeption eines organistischen, ganzheitlichen Körpers zugrunde, mit dem die Romantik gegen Descartes' Körperbegriff protestiert hat. Foucaults Rede von einer Multiplikation des Körpers sucht offenbar, ähnlich wie Schmitz, den Antagonismus von mechanistischem und organistischem

¹ Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst* 342.

² Foucault, DE IV, 256.

³ Schmitz, *System der Philosophie* II.1, 459.

⁴ Schmitz, *System der Philosophie* II.1, 365.

⁵ Foucault, DE II, 818 f.

Körperbegriff, von cartesianischem Physikalismus und romantischem Holismus hinter sich zu lassen. Im Gespräch mit Schroeter bemerkt Foucault: „Und ihre Weise, den psychologischen Film völlig zu verlassen, scheint mir fruchtbar. In diesem Moment sieht man Körper, Gesichter, Lippen, Augen. Sie bringen diese dazu eine Art passionierte Evidenz auszuspielen.“¹ Körper, Gesichter, Lippen, Augen scheinen hier nicht mehr diesen oder jenen anatomisch identifizierbaren Körperteil zu bezeichnen, vielmehr leibliche „Erlebnisherde“, tendenziell autonome, nur lose zusammengehaltene Inseln der Intensität. Bei Schmitz wird deren Kohärenz nicht durch eine zentralistische Psyche oder ihre Derivate garantiert, sondern durch Dissoziation entgegenwirkende Enge des Leibes.

Multiples Selbst und vieleinige Person (Schmitz) weisen verschlungen zurück auf das, was Adorno „Heideggers Apersonalität“ nennt.² Deren Ambivalenz lotet er in wenigen prägnanten Sätzen aus:

„Stürzt es (das Selbst) unter dem unmäßigen Druck, der auf ihm lastet, als schizophres zurück in den Zustand der Dissoziation und Vieldeutigkeit, dem geschichtlich das Subjekt sich entrang, so ist die Auflösung des Subjekts zugleich das ephemere und verurteilte Bild eines möglichen Subjekts. Gebot einmal seine Freiheit dem Mythos einhalten, so befreite es sich, als vom letzten Mythos, von sich selbst. Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts.“³

Geschichtlich ist das Subjekt, mit Schmitz zu sprechen, durch „Konstruktion der Seele und die Introjektion der Gefühle“ zur „personalen Emanzipation des Ich vom Diktat der unwillkürlichen Regungen“ gelangt.⁴ Schmitz spricht von der anthropologischen Situation des Menschen vor der „Verdeckung des Leibes“ als einem Menschen „mit zentraler Ichschwäche“⁵; erst seit Platon, so Schmitz, versteht sich der Mensch „als emanzipierte, eigenmächtige, mündige Person, die sich dem Leiblichen und dem Göttlichen gegenüberstellt.“⁶ Erst aus der Perspektive des in diesem Sinne zum „Subjekt“ emanzipierten, aufgeklärten, dem „Mythos“ entwachsenen Selbst muss die archaische Leiberfahrung als schizophren, als gespalten erscheinen. Ein durch seine Fähigkeit zu vernunftgeleiteter Selbstkontrolle konstituiertes Subjekt konnte sich nur herausbilden, indem es seine eigene Herkunft tabuisiert und mit dem Verdikt des Irrationalen belegt hat. Allerdings kommt es erst mit der Universalisierung bzw. Trivialisierung des Vernunftmenschen im Zuge der neuzeitlichen Aufklärung zu jenen Mechanismen der Grenzziehung und des Ausschlusses, durch die aufklärerische Vernunft den

¹ Foucault, DE IV 256.

² Adorno, ND 276.

³ Adorno, ND, 277.

⁴ Schmitz, *System der Philosophie*, II.1, 370.

⁵ Schmitz, *System der Philosophie*, II.1, 462.

⁶ Schmitz, *System der Philosophie*, II.1, 463.

Ruch des Totalitären erhalten konnte. In Foucaults Suche nach einer anderen Ökonomie der Körper und der Lüste hallt die *Geschichte des Wahnsinns* nach.

„Opferlose Nichtidentität des Subjekts“, dahinter steckt bei Adorno die Utopie einer zweiten Aufklärung, die nicht auf die Abschaffung der ersten hinausliefe. An dieser Stelle setzt Adornos erbitterter Widerstand gegen Heidegger an, der für die Korrespondenz von Depersonalisierung und faschistischem Massenwahn einsteht.¹ Die Überlegenheit der Subjektkritik Adornos gegenüber derjenigen des Poststrukturalismus besteht nun darin, deren Ambivalenz nicht zu fliehen, sondern skrupulös auszutragen.² Das multiple Selbst, der „Schizo“, mit dem Deleuze/Guattari im *Anti-Ödipus* sympathisieren, erweist sich als keineswegs so „nicht-faschistisch“ wie Foucault unterstellt, wenn er in seinem, nach dem Erscheinen von *Der Wille zum Wissen* geschriebenen Vorwort zu amerikanischen Ausgabe des *Anti-Ödipus* das Lob der „Desindividualisierung“ anstimmt.³ Mit *Der Wille zum Wissen* wendet sich Foucault allerdings auch gegen die gefährlich naive Verklärung der Befreiung des Wunsches, des, mit Adorno zu sprechen, Nichtidentischen. Wenn nun mit Foucaults Konzeption von Subjektivierung (Subjektivation) „keineswegs eine Rückkehr des Subjekts“ einhergeht, wie Deleuze betont⁴, nähert er sich möglicherweise dem Adornoschen Motiv einer „opferlosen Nichtidentität des Subjekts“? Sollte es Foucault schließlich gelungen sein, von Nietzsche und Heidegger zu lernen, ohne dem Sog einer ins Mörderische tendierenden Antiaufklärung zu verfallen?

¹ Schmitz' *Adolf Hitler in der Geschichte* ist ein warnendes Beispiel für die alten und immerneuen Gefahren, denen das Vorhaben der Aufklärung über die Aufklärung sich aussetzt. Insbesondere auf deutscher Seite ist die von Nietzsche und Heidegger geprägte neuere französische Philosophie mit viel Skepsis aufgenommen worden und von prominenter Seite unter den Verdacht einer zumindest nicht hinreichend faschismuserisistenten Antiaufklärung gestellt worden. Im Verhältnis zum Nazismus hat Schmitz sich allerdings zu Zweideutigkeiten hinreißen lassen, die sich der zwielichtige Foucault nicht erlaubt hat.

² Ähnlich versucht Peter Dews in einem aufschlussreichen Aufsatz Adorno nicht bloß aus der Perspektive einer Vorwegnahme von poststrukturalistischen Positionen zu lesen. Vgl. Dews: „Adorno, Post-Structuralism, and the Critique of Identity“, in: *New Left Review*, No 157, May/June 1986. Vgl. auch Dews, *Logics of Disintegration, Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Mit Bezug auf Lyotard fasst Dews den Vorteil der dialektischen Verflechtung von Identität und Nichtidentität bei Adorno wie folgt zusammen: „In contrast to Lyotard, who can only equate the ego with repression and the disorder of the drives with liberation (...) Adorno's argument allows to give an account of the ambivalent status of both consciousness and the unconscious.“ (Dews, *Logics of Disintegration*, 140 f)

³ Foucault, DE III, 136.

⁴ Vgl. Deleuze, *Pourparlers*, 143.

3. Selbst als Kraftfeld

Das Motiv der Individualität oder Subjektivität rührt bis heute an einen wunden Punkt des okzidentalen Selbstverständnisses, an dem sich noch die gegensätzlichsten Positionen im europäisch-nordamerikanischen Theoriegefüge zu treffen scheinen. Die bei den Griechen anhebende Geschichte des okzidentalen Selbst mag auf noch so viele Wandlungen verweisen, gleichwohl gibt es ein einigendes Band im Stolz auf eine Individualität, welche dem „orientalischen“ Selbst fehlen soll. Ob sich traditionalistische Positionen innerhalb des Kommunitarismus vom ostasiatischen Autoritarismus abgrenzen oder postmoderne Kritiker der Identität gegenüber der Illiberalität des orientalischen Selbstverhältnisses, die implizite oder explizite Beschwörung einer auf die Konzeption des freien Individuums gegründeten okzidentalen Superiorität findet sich auch dort, wo die Kritik am modernen Individualismus zum Gemeinplatz geworden ist. Im Ernstfall rücken die Gelehrten an jener Einheitsfront zusammen, die Generationen von Orientalisten befestigt haben und die auch durch die eindringlichste Selbstkritik kaum gefährdet scheint. Wie sollte es möglich sein, an einer transkulturellen Geschichte der Selbstkultivierung zu schreiben, ohne dem Zwang zur Solidarität mit der okzidentalen Front früher oder später zu erliegen? Wird nicht eine solche Geschichtsschreibung implizit oder explizit unter der Perspektive stehen, wonach die „Weisheitslehren des Ostens“ zwar ein interessantes Reservoir von Praktiken sein mögen, aber nur insoweit akzeptabel sein können, als sie sich als integrierbar in eine wie auch immer erweiterte kritische, das heißt okzidentale Subjektivität erweisen. Aus dem Orient die Praktiken, aus dem Okzident die Reflexion?

Während „orientalische“ Kritiker des okzidentalen Individualismus orientalistische Klischees bestätigen, indem sie auf „ganzheitliche“ Konzeptionen des Selbst sei es im nahen, sei es im fernen Osten verweisen, scheint sich, zumindest was den fernen Osten angeht, ein unerwarteter Ausweg aus den zementierten Schemata abzuzeichnen. Es ist nämlich zu vermuten, dass gerade dort, wo Individualisierung am weitesten vorangetrieben scheint, wo Freiheit sich mit den Hymnen auf Kreativität, Exzentrizität und Experiment paart, sich Korrespondenzen zur chinesischen Tradition eröffnen. Wie das? Eine Brücke bildet die Einsicht, dass Individualisierung in einem engen, wenn auch keineswegs konfliktlosen, Zusammenhang mit einer Ökonomisierung des Selbst steht, in dem dieses als noch unzureichend ausgeschöpfte Ressource von Humanenergie wahrgenommen wird. „Kreativität“ verbindet paradigmatisch die einander scheinbar ausschließenden Momente von ästhetischer Individualität und

energetischer Effizienz, eine Konstellation, von der sich noch zeigen wird, dass sie der chinesischen ars erotica nicht unbekannt ist.

Wiederholt charakterisiert Foucault Asketik als eine Arbeit an sich selbst und spricht hinsichtlich des Übergangs von der griechischen zur römischen Asketik von „Intensivierung des Verhältnisses zu sich selbst“¹. Dieses Wort aufgreifend lässt sich vermuten, dass die zunehmende Fähigkeit zur Ausbeutung menschlicher Energien in Europa zunächst den Weg der Etablierung eines grundsätzlichen Misstrauens gegen diese geht, sich dann im Christentum zum Willen minutiöser Beherrschung einer für böse gehaltenen Natur steigert, um schließlich in der Moderne eine nochmalige Steigerung in Form integrativer statt repressiver Beherrschung zu erfahren. Dabei besteht die historische Konstellation zwischen Gegenwart und griechischer Antike, die Ähnlichkeit der Probleme², darin, die Konstitution eines Individuums als Moralsubjekt als eine Kunst oder Technik des Gebrauchs von „Kraft“ zu denken, anstatt jene an die Dechiffrierung des Wunsches und die Unterwerfung unter die Form eines universellen „Gesetzes“ zu binden.³ Alles eine „Frage des guten Gebrauchs“.⁴ Mit der Antike verbindet die Aktualität der Konzeption eines Selbst der Bemeisterung, das mit Energien arbeitet, statt diese sich als das Böse oder das Andere entgegenzusetzen. Der Versuch, aus der christlichen Tradition auszubrechen, um sich – durch Rekurs auf antike Ansätze, das Selbst energetisch zu denken – in die Lage zu versetzen, individueller Kreativität gerecht zu werden, wirft Probleme auf, die aus der Perspektive insbesondere der chinesischen Philosophie erstaunlich vertraut anmuten. Während nämlich das „alte Thema der Kraft“ insbesondere mit der Entfaltung des Christentums der Negativität anheimfiel, bieten die chinesische Philosophie differenzierte energetische Theorien, die im Verbund mit diversen Konzeptionen von Kultivierung entstanden sind. Nach diesem Hinweis soll nun Foucaults Kritik der Psychologie und des Subjekts, kurz des psychologischen Selbst genauer erörtert werden.

Subjektivierung und Subjektlosigkeit

Beim Selbst der Foucaultschen Kultur des Selbst handelt es sich, so Deleuze, weniger um das alte Subjekt, „eher um ein elektrisches oder magnetisches Feld, eine Individuierung, die über Intensitäten verläuft (niedrige sowohl wie hohe), über

¹ Foucault, SS 55; dt. 57.

² Vgl. Foucault, DE IV, 386, 611; dt. Foucault, *Von der Freundschaft*, 71.

³ Vgl. Foucault, SS 85; dt. 94 (Auslassungen in der deutschen Übersetzung).

⁴ Foucault, UP 62 ; dt. 70.

individuierte Felder und nicht Personen oder Identitäten.“¹ Was hier an die Stelle von Psychologie tritt, lässt sich in Anlehnung an das reiche energetische Vokabular in Psychoanalyse und Poststrukturalismus als Energetik bezeichnen. Die Freudsche Psychoanalyse fungiert dabei als ein Phänomen des Übergangs zwischen Psychologie und Energetik; Begriffe wie psychische Energie, Libido und Triebenergie entwickeln sich bei Freuds Schülern Jung und Reich bereits in einer Weise, welche sich nicht mehr in den Rahmen von Psychologie fügen will. Schon der frühe Reich spricht von Charakteranalyse statt von Psychoanalyse, der spätere von Biotherapie statt von Psychotherapie. Deleuzes Rede von individuierten Intensitäten hält sich allerdings fern von Subjektlosigkeit. Das wird deutlich, wenn er Foucaults „schnelle Anspielungen“ auf die chinesische ars erotica mit der Frage konfrontiert, ob denn die „orientalischen Techniken“ überhaupt „ein Selbst oder einen Prozess der Subjektivierung“ kennen. Mit deutlicher Anspielung auf den Buddhismus bemerkt Deleuze über „den Orient“, dass „la ligne du dehors y reste flottante, à travers un vide irrespirable: l’ascèse serait alors une culture d’anéantissement, ou un effort pour respirer dans le vide, sans production spécifique de subjectivité.“² Deleuze vermutet, dass im „Orient“ die Bedingungen auch für jene Zonen der Subjektivierung fehlen, die als Einfaltungen der Linie des Außen die atembare Dichte eines „Innen des Außen“ schaffen.

Zweifellos führen diese Überlegungen zu einem zentralen Problem des Begriffs der Subjektivierung: das Problem des Machtverhältnisses zwischen freien Menschen, das heißt im antiken Griechenland zumal freien Männern (*hommes libres*), als Problem der Herrschaft von freien Männern über ihresgleichen. Dieses wird denkbar als Verdoppelung von Herrschaft. Zur Bedingung der Herrschaft über Andere wird die Herrschaft über sich selbst: „la domination des autres se double d’une domination de soi.“³ Die Macht „faltet“ sich, indem sie sich selbst zu beeinflussen lernt: Verhältnis der Kraft mit sich selbst. Dieses reflexive Selbstverhältnis soll im Zusammenhang mit einem „agonistischen Verhältnis“ zwischen freien Männern entstanden sein. Dessen Bedingungen sind allerdings, so Deleuze, im „Orient“ nicht gegeben, sondern nur im alten Griechenland: „C’est là que la force se plie sur soi dans son rapport avec l’autre force.“⁴ Deleuze scheint der Auffassung anzuhängen, dass die asketischen Techniken des „Orients“ sich in eine allgemeine „orientalische Despotie“ fügen, eine allgemeine „Kultur der Vernichtung“.

In bemerkenswerter Weise diskutiert bereits Lyotard die chinesische Erotik vor

¹ Deleuze, *Pourparlers*, 127f; dt. 135.

² Deleuze, *Foucault*, 114.

³ Deleuze, *Foucault*, 108.

⁴ Deleuze, *Foucault*, 114.

dem Hintergrund der Differenz von „Gemeinschaft der Bürger“ und orientalischer Gesellschaft der Despotie¹, wobei er sich auf dieselbe Quelle stützt wie Foucault, nämlich Robert van Guliks *Sexual Life in Ancient China*. Lyotards provokative Analyse scheint in schroffem Kontrast zu den eher gutwilligen Äußerungen zur chinesischen ars erotica in *Der Gebrauch der Lüste* zu stehen. An dieser Stelle ist jedoch zunächst festzuhalten, dass Deleuze zwischen Subjekt, Subjektivierung und Subjektlosigkeit unterscheidet; dass also die Kritik des Subjekts nicht auf dessen Abschaffung zielt, denn diese würde eine Kultur der Vernichtung heraufbeschwören, einen Despotismus, der weder freie Männer mehr kennt noch die Probleme einer spezifischen Selbstkultur, die durch deren komplexes Verhältnis aufgeworfen werden. Die Gesellschaft der orientalischen Despotie markiert die Grenze von Deleuzes Subjektkritik und eine fundamentale Affirmation der „eigenen Kultur“. Deleuze insistiert darauf, dass bei Foucault keine Rückkehr zu den Griechen stattgefunden habe: „Foucault détestait les retours“.² Andererseits macht Deleuzes Erörterung verständlich, warum Foucaults Interesse an asketischen Selbstpraktiken nicht zufällig zu den Griechen geführt hat. Warum sollte eine Befassung mit dem antiken China nicht ebenso der Durchdringung der Probleme der Gegenwart und der Erschließung von Lebensmöglichkeiten dienen? Folgt man Deleuze ist dies ausgeschlossen, weil die okzidentalen Demokratien heute mit einem Problem konfrontiert sind, das auf eigentümliche Weise bereits die männliche Elite im antiken Griechenland umgetrieben hat, nämlich die Herrschaft von freien Menschen über freie Menschen. „Die Griechen haben die Subjektivierung erfunden“³, die Selbstbemeisterung als „Produktion des Selbst“: „Es gibt dort kein Subjekt, aber eine Produktion von Subjektivität.“

Das psychologische Subjekt macht sich bereits in der Antike bemerkbar; Foucault legt indes nahe, dass es sich erst im frühen Christentum durchsetzt, indem sich die Tendenz zu Verdammung und Auslöschung des Wunsches etabliert⁴ und das Dispositiv der Sexualität entspringt. Mit dem modernen (postmodernen) Zerfall des Subjekts ergeben sich Korrespondenzen zur vorchristlichen Subjektivität, zu der es kein Zurück gibt, deren Verständnis indes Aufschlüsse über die gegenwärtigen Möglichkeiten von Subjektivität abgewonnen werden können. Eine solche historische Konstellation, so ist mit Deleuze zu unterstellen, kann jedoch nicht für den „Orient“ vorliegen, der weder ein Äquivalent zum christlich-idealistischen Subjekt noch zur antiken Subjektivierung kennen soll. Es handelt sich also wohl um keine Rückkehr zu den Griechen, gleichwohl drängt sich

¹ Lyotard, *Économie libidinale*, 250.

² Deleuze, *Pourparlers*, 155.

³ Deleuze, *Pourparlers*, 154.

⁴ Foucault, DE IV, 400.

die Präferenz für die griechische Antike auf, weil beim Problem der Subjektivität eine philosophische Konstellation mit anderen Kulturen ausgeschlossen werden kann. In Foucaults Anspielungen auf den Unterschied von chinesischer *ars erotica* und *scientia sexualis* deutet sich die Möglichkeit einer Konstellation von antikem Griechenland und antikem China an, insofern beide eine Alternative zur auf die Innerlichkeit des Wunsches fixierten Sexualität darstellen. Trotz ähnlicher „Beunruhigungen“ ob des sexuellen Aktes weist dessen Ausgestaltung jedoch in verschiedene Richtung: Kunst der Erotik versus Kunst des Selbst.¹ Mit dieser Differenzierung begibt Foucault sich in die Nähe jener Deleuzeschen Position, welche die Rede von Subjektivierung in Bezug auf den „Orient“ auszuschließen tendiert. Subjektivierung wird erkennbar als geprägt von einer doppelten Abgrenzung gegenüber „orientalischer“ Subjektlosigkeit einerseits und dem christliche gezeichneten psychologische Subjekt andererseits.

Mit *Der Wille zum Wissen* ist jener „Mythos des guten Irren“² oder der vom Mythos des guten Wunsches geprägte Romantizismus, von dem sich Foucault seit der *Geschichte des Wahnsinns* entfernt hat, endgültig erschöpft. Die Kritik der Befreiung des Wunsches bildet das durchgängige Leitmotiv aller drei Bände von *Sexualität und Wahrheit*. Der Wunsch nach „Sex“ gilt nun als Schaltstelle über die es den Techniken der Macht gelingt das Leben zu besetzen oder besser: in das Leben zu investieren (Doppeldeutigkeit des französischen „investir“).³ Unter diesen Umständen, unter denen das Ja zu Sex und Wunsch nicht länger bedeutet, Nein zur Macht zu sagen, muss der Widerstand gegen den Kapitalismus seine Strategie ändern: „Gegen das Dispositiv der Sexualität kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht der Sex-Wunsch sein, sondern die Körper und die Lüste“.⁴ Merkwürdig bleibt, wie selbstverständlich Foucault „Körper und Lüste“ dem „Sex-Wunsch“ entgegensetzt, da beide doch zusammenzugehören scheinen. Baudrillard hat die „Wiederentdeckung des Körpers“ kritisiert, der nur „befreit“ werde, um ihn als Produktivkraft effektiver ausbeuten zu können⁵, wobei er allerdings noch selbstverständlich von der „subversiven Wahrheit des Wunsches“⁶ ausgeht. Der Zusammenhang von „Intensivierung des Körpers“ und Produktion ist Foucault geläufig; mit dem Verlust des Vertrauens in die Subversivität des Wunsches geht indes eine partielle Revision der Subjektkritik einher, die den Unterschied von Wunsch und Lust, von Wunsch-Körper und

¹ Vgl. Foucault, UP 155 f; dt. 178f.

² Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, 419.

³ Foucault, VS 206; dt. 186.

⁴ Foucault, VS 208; dt. 187.

⁵ Baudrillard, *La société de la consommation*, 211.

⁶ Baudrillard, *La société de la consommation*, 213.

Lust-Körper mit sich bringt.¹

Von seiner früheren Sympathie für Subjektlosigkeit, der Vision des „Durchbruchs zu einer Sprache, aus der das Subjekt ausgeschlossen ist“² rückt Foucault ab. Im Motiv vom „Denken des Außen“ als einem Denken, dass sich „außerhalb jeglicher Subjektivität“ hält, mag Foucault mit jener Subjektlosigkeit kokettiert haben, welche die Anstrengung unternimmt, „in der Leere zu atmen“ (*respirer dans le vide*)³. Die Faszination einer Reihe von Künstlern der Avantgarde für Lehre und Ästhetik des Zen-Buddhismus lässt sich vor diesem Hintergrund verstehen. Allerdings scheint Foucault spätestens nach *Der Wille zum Wissen* an die Grenzen der Subjektlosigkeit gestoßen zu sein. Die mehrjährige Neuorientierung nach *Der Wille zum Wissen* hätte demnach den definitiven Abschied von der subversiven Subjektlosigkeit gebracht, ohne dass jedoch von Rückkehr zum Subjekt gesprochen werden kann. Statt dessen taucht mit „Subjektivierung“ eine dritte Konzeption auf, in der das Denken des Außen verwandelt zum Gedanken eines Innen des Außen auf das Selbst angewandt wird. Im Nachhinein mögen sich die Spuren des Konzepts der Subjektivierung bis in die Anfänge von Foucaults Werk zurückverfolgen lassen. Aus Foucaults Spätwerk jedenfalls ist der Versuch eines Denkens „außerhalb jeglicher Subjektivität“ verschwunden, statt dessen gilt seine ganze Aufmerksamkeit der Präzisierung der Differenz von Subjekt und Subjektivierung.

Diese Differenzierung gibt Foucault die Mittel an die Hand, dem von Pierre Hadot erhobenen Vorwurf zu begegnen, mit dem Motiv der Selbstkultur einen neuen Dandysmus zu befördern, gleichsam Öl ins Feuer eines modernen hedonistischen Individualismus zu gießen. In prononcierter Zuspitzung jener Differenz behauptet Foucault, der zeitgenössische Kult des Selbst sei die „genaue Umkehrung“ der „klassischen Kultur des Selbst“⁴, beide seien „diametral entgegengesetzt“. Diese Formulierung ist beim Wort zu nehmen. Um zu verstehen, dass Foucault dabei nicht kokettiert, sondern eine systematische Differenz einführt, ist jenes Schlachtrufs zu erinnern: „L’art de vivre, c’est de tuer la psychologie...“⁵ Das Zentrum des zeitgenössischen Kult des Selbst bildet gemäß Foucault jenes

¹ „Wunsch“ hat dabei nicht die Bedeutung, die Deleuze dem Wort gibt: „Als wir uns das letzte Mal gesehen haben, sagte Michel (...): ‚Ich kann das Wort *Wunsch* (Begehren) nicht leiden, selbst wenn ihr es anders gebraucht, spüre und denke ich unwillkürlich, daß Wunsch = Mangel oder Unterdrückung ist (...). Aber vielleicht ist das, was ich *Lust* nenne, dasjenige, was ihr *Wunsch* nennt. Auf alle Fälle brauche ich ein anderes Wort als *Wunsch*.““ (Deleuze, *Lust und Begehren*, 30)

² Foucault, „La pensée du dehors“, DE I, 520; dt. *Von der Subversion des Wissens*, 57.

³ Deleuze, *Foucault*, 114.

⁴ Foucault, DE IV, 403.

⁵ Foucault, DE IV, 256.

Streben nach der „Entdeckung seines wahren Ich“, dessen Anfänge er zumal ins frühe Christentum zurückreichen sieht. Der Idee der Bewahrung oder Wiederherstellung von Integrität und Reinheit eines wahren Selbst wird diejenige der Kreation und Konstruktion des Selbst als Kunstwerk entgegengesetzt¹; der Selbsterfindung die Selbstentdeckung². Damit einher geht der einschneidende Verzicht auf das Axiom der Selbstentfremdung. Foucault kann von der „Askese des Dandy“³ sprechen, weil er mit Dandysmus nicht jenen hedonistischen Individualismus verbindet, der die tolerante Moderne gegen das repressive Christentum ausspielt, vielmehr eine spezifische Form der Strenge.⁴

Subjektlosigkeit, so lässt sich nun behaupten, markiert den Übergang vom Individualismus des Subjekts zur Subjektivierung; um diese zu denken, war zunächst reiner Tisch zu machen. Der Ort des psychologischen Subjekts musste zur „Leerstelle“ werden, um Subjektivierung konsequent als Gegensatz eines auf das psychologische Selbst gegründeten Individualismus hervortreten lassen zu können. In asketischer Lebenskunst als „Lernprozess des Selbst durch sich selbst“ (*apprentissage de soi par soi*) geht es darum, den Körper, das Verhalten, Gefühle und Leidenschaften, zum Gegenstand einer ganzen „kulturellen Ausarbeitung“⁵ zu machen. Darin sieht Foucault eine „Umkehrung“ der „psychologischen Arbeit“ an sich selbst. Die ihm vorschwebende Selbstarbeit beginnt nicht im Innen, sondern im Außen, bei den „Praktiken“.

Humanenergetik

Das methodisch bedeutsame zweite Kapitel von *Die Sorge um sich*, „Die Kultur des Selbst“ (*La culture de soi*) überschrieben, gibt Aufschluss über die Leit motive der zur breit angelegten Geschichte von Selbstkultivierung mutierten „Geschichte der Sexualität“. Der Versuch einer Geschichte der abendländischen Selbstverhältnisse bricht nun mit der Spätantike ab. Den bereits abgeschlossenen und angekündigten vierten Band seiner Genealogie der Selbstpraktiken, *Die Geständnisse des Fleische* (*Les aveux de la chair*), der das frühe Christentum thematisiert, konnte Foucault nicht mehr veröffentlichen und es ist fraglich, ob er je veröffentlicht werden wird. Die zahlreichen Hinweise im zweiten und vor allem im dritten Band weisen jedoch in eine unmissverständliche Richtung. Foucault

¹ Foucault, DE IV, 624.

² Foucault, DE IV, 571.

³ Foucault, DE IV, 571.

⁴ Foucault, DE IV, 626.

⁵ Foucault, UP 236; dt. 272.

distanziert sich zunächst von einer vom Schlagwort der Individualisierung geprägten Entwicklungsperspektive.

Die Entgegensetzung von klassischer und aktueller Kultur des Selbst hat seine systematische Entwicklung in Foucaults Versuch gefunden, die Selbstpraktiken den Fängen des „Individualismus“ zu entwinden. Foucault hält die Kategorie des Individualismus für unklar: „Unter einer solchen Kategorie vermengt man häufig ganz verschiedene Realitäten.“¹ Er plädiert für eine Differenzierung in drei Aspekte. Der erste bezieht sich auf Individualismus im bekannteren engeren Sinne: die „individualistische Haltung“, die den absoluten Wert bezeichnet, der dem Individuum in seiner Singularität beigemessen wird und der am Grad der Unabhängigkeit abgelesen werden kann, die dem Einzelnen im Verhältnis zu Gruppen und Institutionen zugestanden wird. Dies bezeichnet Foucault im folgenden als „Individualismus“, um von diesem die „Wertschätzung des Privatlebens“ abzuheben. Dieser Aspekt bezieht sich auf das Gewicht, das den familialen Beziehungen, den Formen der häuslichen Aktivität sowie dem Bereich der Erbinteressen zuerkannt wird.² Der dritte Aspekt, die „Intensität des Selbstverhältnisses“, ist derjenige, der auf die asketischen Selbstpraktiken verweist. Es ist dieser dritte Aspekt, für den sich Foucaults Geschichte der Sexualität nun interessiert. Das Motiv des Individualismus beziehe gemeinhin seine Erklärungskraft aus der Vermengung der drei Aspekte von Singularität, Privatheit und Intensität.

Indem Foucault Individualismus derart auseinanderlegt und, nicht ohne Willkür, allein dem ersten Aspekt den Namen Individualismus zuspricht, vermag er zu der These zu gelangen, wonach der Übergang von der griechischen zur römischen Antike nicht angemessen im Begriff des Individualisierungsschubs zu fassen sei, als ein „sozialer und politischer Prozess, der die Individuen aus ihren traditionellen Bedingungen gelöst haben soll“.³ Zu welch überraschenden Schlussfolgerungen Foucault durch seine Differenzierung des Individualismus gelangt, zeigt sich anhand der historischen Konstellationen, welche die Aspekte gebildet haben sollen. So gibt es beispielsweise Gesellschaften, „in denen das Privatleben mit einem großen Wert bedacht wird, in denen es sorgsam behütet und veranstaltet wird, in denen es Referenzzentrum der Verhaltensweisen bildet und als allgemeiner Maßstab dient – dies ist, so scheint es, der Fall bei den bürgerlichen Klassen in den westlichen Ländern des 19. Jahrhunderts; aber gerade deswegen ist der Individualismus dort schwach und die Verhältnisse des Selbst zum Selbst kaum

¹ Foucault, SS 56; dt. 58.

² Foucault, SS 56; dt. 59.

³ Foucault, SS 56; dt. 58.

entwickelt.“¹

Auf den ersten Blick steht diese Behauptung in offenem Gegensatz etwa zu Ergebnissen von frühen Untersuchungen des Instituts für Sozialforschung zur Entwicklung der Familie und zum Motiv vom Ende des Individuums, dessen sich Horkheimer und Adorno vielfach bedienen. Der Gegensatz relativiert sich, wenn bedacht wird, dass Horkheimer und Adorno das sogenannte Verschwinden des Individuums eng mit der Auflösung der bürgerlichen Familie, insbesondere der Schwächung der väterlichen Autorität verknüpfen. Sie lassen Individualität aus dem Widerstand gegen die Autorität des Vaters entstehen. Ihr Begriff der Individualität ist demnach an das Gewicht der familialen Beziehungen geknüpft, die Foucault mit „Privatleben“ bezeichnet, indes vom eigentlichen Individualismus abgrenzt. Bei Horkheimer und Adorno bilden die Familienbeziehungen das Zentrum, aus dem ein singuläres Individuum konflikthaft hervorgeht. Dabei wird, was Foucault als „Selbstverhältnis“ bezeichnet, zwar im Rahmen der bürgerlichen Kultur und Kunst selbstverständlich praktiziert, aber wohl deswegen kaum reflektiert. Die bewusste Konstitution seiner selbst durch Praktiken ist in der Tat kaum entwickelt. Das Beispiel zeigt, dass Foucault mit einem reduktionistischen Begriff des Individualismus operiert, in dem er Aspekte aussondert, ohne die ältere Konzepte von Individualität unverständlich werden. Was Foucault nun ausschließlich Individualismus nennt, gilt bei Adorno als individualistische Ideologie. Foucault verwirft den Begriff der Ideologie, ist aber inhaltlich nicht weit von einer solchen Kritik entfernt, wenn er sich gegen den zeitgenössischen Selbstkult wendet. Die Differenz zu Adorno besteht allerdings darin, dass die Kritik am Individualismus nicht aus der Perspektive des Gewichts der familialen Sozialisation vorgebracht wird, sondern aus der Perspektive der Verteidigung einer von der Übersteigerung der Singularität vernachlässigten asketischen Selbstkultur.

Indem Foucault den zeitgenössischen Selbstkult mit der Hermeneutik der Innerlichkeit verbindet, um beide in die Sphäre des Individualismus abzuschieben, versucht er seine Konzeption der Askese von zwei Stützpunkten des Dispositivs der Sexualität zu lösen: von Wunsch und Gesetz, von der Suche nach dem authentischen Selbst sowie den familialen Beziehungen („Allianz“) durch die das Recht codifizierend in den Körper eingreift. Gemäß Foucault besteht die Wendung von der griechisch-römischen Antike zum Christentum in der Veränderung des „alten Themas der Kraft“ durch die „Frage des Bösen“ und die Veränderung des „Themas der Kunst und der *techné*“ durch die „Frage des Gesetzes“²; und so wie inzwischen das Motiv der bösen Natur des Wunsches zerfallen ist, soll der Gedanke

¹ Foucault, SS 57; dt. 59.

² Foucault, SS 85; dt. 94 (in der deutschen Übersetzung fehlt der hier maßgebliche Teil des Satzes).

eines universellen Gesetzes, dem das Verhalten zu unterstellen wäre, im schwinden begriffen sein. Damit ist für Foucault die allgemeine historische Voraussetzung für eine Problematisierung der Antike gegeben, die von der spezifischen Aktualität der alten Themen getragen wird. Das Selbst wird denkbar als Feld von Energiewandlungen, mit seiner Ökonomik von Kräften, Spannungen und Intensitäten. So hatte Deleuze in seiner Kritik der Auffassung, der Foucault hätte schließlich die Subjektivität wiederentdeckt, bemerkt, dass es sich dabei weniger um ein Subjekt als um ein „elektrisches oder magnetisches Feld“ handle, „eine Individuierung, die über Intensitäten verläuft (niedrige sowohl wie hohe), über individuierte Felder und nicht Personen oder Identitäten“.¹ Indem Foucault Intensivierung an Praktiken knüpft, Energetik an Asketik, hält er sich fern von einem naiven Vitalismus, der im Gefolge von Nietzsche „Lebenskraft“ als Gegenmacht zur modernen Rationalität verklärt hat. Darin erweist er sich als rationaler Erbe der Psychoanalyse. Denn was sonst, wenn nicht die Freudsche Psychoanalyse, steht am Anfang einer Entwicklung spezifisch moderner, postchristlicher Selbsttechniken, die Foucault vorantreibt, indem er das christliche Erbe in der Psychoanalyse, die Hermeneutik des Wunsches, kritisiert. Freud selbst hat von psychoanalytischer „Technik“ gesprochen. Foucault meidet zwar den Begriff der Therapeutik², aber mit dem positiven Begriff von Askese knüpft er an jene Selbsttechniken an, in denen die Psychoanalyse christliche Askese beerbt hat, um mit ihr drastisch zu brechen. Foucault entfernt sich vom Lob des wilden Wunschstroms zugunsten einer Konzeption des Selbst, in der Energetik und rationale Lebensführung sich treffen.

Von der aktuellen Problematik des Zusammenhangs von „Kraft“ und Askese, von „Leben“ und Ästhetik hat Foucault offenbar nur ein unzureichendes Verständnis. Von diesem Grenzbereich des Foucaultschen Denkens führt jedoch ein Weg zu den „orientalischen Techniken“ und deren offener Überlegenheit auf dem Gebiet der „Humanenergetik“. Könnte es sein, dass das Webersche Klischee von der asiatischen Weltanpassung insofern modifiziert werden kann, als sich in Ostasien im Umkreis einer weniger repressiven als energetischen Asketik eine Art integrative Vernunft ausgebildet haben mag, die dem Produktions-Imperativ des kreativ gewordenen Kapitalismus durchaus entgegenkommt und unter zeitgenössischen Bedingungen zu Humanenergetik entfaltet werden kann? Wie die Humangenetik wäre diese im Bereich einer neuartigen Biopolitik anzusiedeln und könnte als deren „ganzheitliches“ Komplement angesehen werden. In beiden Fällen geht es um eine

¹ Deleuze, *Pourparlers*, 127 f; dt. 135.

² Vgl. Foucault, UP 112; dt. 128.

durchdringende Kapitalisierung des eigenen Selbst, von Körper (Humangenetik)¹ und Leib (Humanenergetik). In beiden arbeitet „technologische Rationalität“, aber auf signifikant verschiedene Weise, nämlich als somatische und als energetische. Humangenetik steht für die außerordentlichen Verfeinerungsmöglichkeiten eines im „Okzident“ dominanten Modells der Körperbeherrschung; in Humanenergetik herrscht indes ein Typus von „ganzheitlicher“ Rationalität vor, der in jenem Modell eine untergründige, uneingestandene wenn nicht verfemte Rolle spielt. Der „Fall Reich“ ist aus neuerer Zeit ein Beispiel der Verfemung energetischer Theorie, die verblüfft, weil Affinität zum von der kapitalistischen Ökonomie betriebenen „décodage des flux“ (Dekodierung der Ströme) nicht von der Hand zu weisen ist.² Das Verhältnis von Kapitalismus und Schizophrenie hat sich verschoben und lässt sich nur noch begrenzt im Sinne des *Anti-Ödipus* erklären. Es zeichnet sich, wenn auch zögerlich und auf postmodernen und esoterischen Umwegen, die Möglichkeit ab, Reichs Ausbruch aus der psychoanalytischen Triebenergetik nüchtern, das heißt ohne sich vom prophetischen Pathos irreführen zu lassen, einzuschätzen. Reich bemerkt: „Der Mensch hat es im Bauen und Beherrschen von Maschinen weit gebracht. Er ist kaum 40 Jahre daran, sich selbst zu begreifen. (...) Wir haben Grund zu hoffen, daß es der Wissenschaft einmal gelingt, die biologische Energie ebenso zu handhaben, wie sie heute die Elektrizität beherrscht.“³ Das hat mit „wilder und phantastischer Eigenbrötelei“, die Marcuse dem „späten Reich“ nachsagt wenig zu tun⁴, bezeichnet vielmehr Möglichkeiten, die heute in China im Namen einer Verwissenschaftlichung der traditionellen chinesischen Energetik Teil von noch halboffiziellen, aber gleichwohl systematischen und ehrgeizigen Forschungen sind. Diese stoßen „unser Denken“ wahrhaft auf die „nackte Unmöglichkeit, das zu denken“.⁵

Die Entwicklung der Psychoanalyse Freuds lässt sich von einer, später heftig angefeindeten, Tendenz her verstehen, Natur- und Humanwissenschaften in Kontakt zu bringen. Dabei entstand ein Gebilde, dem immer wieder die Anerkennung als „Wissenschaft“ verweigert wurde. Mit der allgemeinen Tendenz zur Einebnung der Differenzen von Natur, Kunst und Technik, die sich auch in Foucaults Konzept von Lebens-Kunst-Technik zeigt, scheint allerdings das Tor aufgestoßen zu werden zum besseren Verständnis traditioneller indischer und

¹ Zur Humangenetik vgl. Claus Koch: „Biokapital, Neue Eugenik und politische Ökonomie des Körpers“, in: *Merkur*, Heft 3, März 1998.

² Vgl. Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, 292 f; dt. 315 f.

³ Wilhelm Reich, *Die Funktion des Orgasmus, Sexualökonomische Grundprobleme der biologischen Energie* 272.

⁴ Vgl. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 235.

⁵ Vgl. Foucault, *Les mots et les choses*, 4.

ostasiatischer Praktiken energetischer Kultivierung sowie deren Transformation in eine mit „wissenschaftlichen“ Methoden betriebene Humanenergetik; zum besseren Verständnis der dortigen Versuche, das Verhältnis von Natur, Kunst und Technik zu erörtern und „Subjektivierung“ zu denken. Der Gehalt der Rede von Techniken oder gar „Technologien“ des Selbst¹, die auf irritierende Weise den suggestiven Romantizismus von Kunst des Selbst und Ästhetik der Existenz torpediert, dürfte nur dann hinreichend zu ermessen sein, wenn sie verstanden wird als Reflexion auf die Chancen und Gefahren, die sich mit der Konzeption eines energetischen Selbst ergeben. Foucaults kritische, auch selbstkritische, Analyse der Verstricktheit der sexuellen Befreiung in Machtverhältnisse wäre für die vielfältigen kreativen und integrativen Technologien fortzuschreiben, mit denen eine ungeahnte „Intensivierung“ des Selbstverhältnisses sich Bahn bricht und mit der die Verstrickung von Befreiung und Beherrschung in unbekannte Dimensionen vorstößt.

4. Ethik: zwischen Energetik und Liberalismus

Der Versuch, im Interesse einer Ästhetik der Existenz das psychologische Subjekt durch ein energetisches Selbst zu verdrängen, kann kaum überraschen. Das Motiv der Intensivierung fungiert dabei als Verbindung zwischen Ästhetik und Energetik.² Foucault hat jedoch seine Konzeption von Lebenskunst auch als Erneuerung von Ethik verstanden. Der Brückenschlag zwischen Ästhetik und Ethik scheint ihm auf überraschend effektvolle Weise mit Hilfe des Motivs der Askese zu gelingen. Foucaults Konzeption des Verhältnisses von Ethik und Ästhetik fügt sich somit kaum in das Schema der Kontroverse zwischen Kant und Schiller, zwischen Pflicht und Spiel, denn kreative Askese verbindet die Rigorosität der Pflicht mit die Lust des Spiels.

Um zu klären, was Foucault unter Ethik versteht, gilt es zunächst sein Verständnis von Askese zu präzisieren. Dazu wird die Ambivalenz seines Bezugs auf das antike Motiv der Selbstbemeisterung sowie seines Verhältnisses zur Figur des Sokrates erörtert. Es ist das Motiv ästhetischer Intensivierung, das Foucault über das Modell der antiken Ethik hinaustreibt, an das er aber gleichwohl anzuknüpfen bemüht ist. Die sich daraus ergebenden Widersprüche werden zumal anhand von Foucaults Unterscheidung von antikem „Gebrauch der Lüste“ und

¹ Foucault, UP 17; dt. 18.

² Zum Verhältnis von Energetik und Ästhetik vgl. Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, 62. Wellmer bezieht sich vor allem auf Adorno und Lyotard.

chinesischer ars erotica diskutiert. Dabei erwachsende Zweifel an der Berechtigung von Foucaults suggestiven Verweisen auf die antike Ethik werden weiter genährt durch sein Verständnis des Verhältnisses von Selbst, Familie und Politik. Mit der Konzeption einer Ästhetik der Existenz rückt Foucault von den für die antike Ethik konstitutiven Motiven des spirituellen Aufstiegs und der sozialen Ausweitung ab, die er andererseits aber als gültig unterstellen muss, um deren ethische Relevanz behaupten zu können. Vor dem Hintergrund dieser Problematik ist sodann zu klären, was Foucault unter „Ethik“ bzw. „Moral“ versteht und zu fragen, ob seine Konzeption von Lebenskunst überhaupt sinnvoll als Ethik bezeichnet werden kann. Die Nöte, in die Foucault gerät beim Versuch, eine neue Ethik zu formulieren, offenbaren immerhin drastisch die Schwierigkeit, für das Modell leiblicher Kultivierung eine ethische Dimension zu denken.

Selbstbemeisterung

Was versteht Foucault unter Askese? Sicherlich ist zunächst an die berühmt gewordene Passage aus der Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* zu erinnern:

„Aber was ist die Philosophie heute – ich meine die philosophische Aktivität –, wenn nicht die kritische Arbeit des Denkens an sich selber? Und wenn sie nicht, statt zu rechtfertigen, was man schon weiß, in der Anstrengung liegt, zu wissen, wie und wie weit es möglich wäre, anders zu denken? Es ist immer etwas Lächerliches im philosophischen Diskurs, wenn er den andern, von außen, das Gesetz machen und ihnen sagen will, wo ihre Wahrheit ist und wie sie zu finden ist, oder wenn er ihnen in naiver Positivität vorschreiben will, wie sie zu verfahren haben. Aber es ist sein Recht zu erkunden, was in seinem eignen Denken verändert werden kann, indem er sich in einem fremden Wissen versucht. Der ‚Versuch‘ – zu verstehen als eine verändernde Erprobung seiner selber im Spiel der Wahrheit und nicht als vereinfachende Aneignung des andern zu Zwecken der Kommunikation – ist der lebende Körper der Philosophie, sofern diese jetzt noch das ist, was sie einst war: eine ‚Askese‘, eine Übung des Selbst, im Denken.“¹

Askese lässt sich demnach zunächst als „Übung des Selbst“ bestimmen und philosophische Askese – Foucault spricht im Anschluss an das Zitat von „philosophischer Übung“ – als Übung des Selbst im Denken, genauer im Andersdenken. Was beinhaltet jedoch solche Selbstübung? Antwort ist vom Verständnis eines eng verbundenen Motivs zu erwarten, das in *Der Gebrauch der Lüste* ausführlich erörtert wird und auf das Foucault in Gesprächen vielfach

¹ Foucault, UP 14 f; dt. 16 (in der deutschen Übersetzung fehlt die Wendung „dans le jeu de la vérité“).

verweist: Selbstbemeisterung (*maîtrise de soi*). Diese wird als Übungspraxis unterschieden sowohl von der christlichen Askese als auch von einer um „spirituelle Übung“ zentrierten Konzeption antiker Askese. Mit Selbstbemeisterung ist zunächst nicht einmal eine Art höherer Meisterschaft zu assoziieren, eher eine technische Ausbildung im handwerklichen oder kunsthandwerklichen, militärischen oder sportlichen Bereich. Es geht um die Bemeisterung eines Materials und im Falle der Askese ist dieses Material das eigene Selbst. Genauer gesagt: dessen „niedere Kräfte“, die im antiken Denken entweder im Körper oder im schlechten Teil der Seele verortet worden sind. Die Selbstbemeisterung des freien Mannes gilt als „Übung der Unterwerfung“ (oder Beherrschung: „*exercice de la domination*“) in einem „agonistischen Verhältnis“ zu sich selbst.¹ Sie verweist auf eine „Kampfbeziehung“ zwischen Selbst und Selbst, das heißt zwischen dem besseren und dem niedrigeren Selbst. Es handelt sich um eine „Schlacht um die Macht“ (*bataille pour le pouvoir*)², in der es gilt gegen die „wilden Kräfte des Wunsches“³, gegen die „Lüste des Weins, der Liebe und des Tisches“⁴ den Sieg zu erringen: „Das Verhältnis zu den Wünschen und Lüsten wird als ein Kriegsverhältnis konzipiert: ihnen gegenüber muß man sich in die Position und Rolle des Gegners begeben, sei es gemäß dem Modell des Soldaten, der sich schlägt, sei es nach dem Modell des Kämpfers in einem Wettbewerb.“⁵ Zum Sklaven seiner Wünsche zu werden, im Kampf seines besseren gegen seinen schlechteren Teil zu verlieren, galt als eines freien Mannes unwürdig. Sein Verständnis der antiken Askese als Übung fasst Foucault wie folgt zusammen:

„Die Metapher des Zweikampfs, des sportlichen Wettbewerbs oder der Schlacht soll nicht nur die Natur des Verhältnisses bezeichnen, das man zu den Wünschen und Lüsten hat, zu ihrer jederzeit zu Aufruhr und Revolte bereiten Kraft; sie bezieht sich auch auf die Vorbereitung, aufgrund deren man diese Konfrontation zu bestehen vermag. Platon sagt es: man kann es mit ihnen nicht aufnehmen, wenn man *agymnastos* ist. Übung ist in diesem Bereich unerlässlich wie zum Erwerb irgendeiner anderen Technik: die *mathesis* allein kann nicht genügen, sie muß sich auf Einübung, *askesis*, stützen. Es ist dies eine der großen sokratischen Lektionen: sie dementiert nicht den Grundsatz, dass man das Böse nicht freiwillig und wissend tun könne;

¹ Foucault, UP 77; dt. 87.

² Foucault, UP 78; dt. 88.

³ Foucault, UP 78; dt. 89.

⁴ Foucault, UP 61; dt. 69.

⁵ Foucault, UP 78 f; dt. 89. Die Rede von „Wünschen“ (*désirs*) und „Lüsten“ (*plaisirs*) zeigt, dass Foucault im Begriff der *aphrodisia* nicht terminologisch streng zwischen „Wunsch“ und „Lust“ unterscheidet. Die deutsche Übersetzung „Begierden und Vergnügen“ (alternativ gebraucht mit „Lüsten“ zur Übersetzung von *plaisirs*) verstellt die Nuancen von Foucaults Begriffsbildung.

aber sie gibt diesem Wissen eine Form, die sich nicht auf die bloße Kenntnis eines Prinzips beschränkt.“¹

Während Kant in der *Metaphysik der Sitten* nur ganz en passant auf die antike „ethische Asketik“ zu sprechen kommt und auf die Notwendigkeit, dass die „Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (asketisch) kultiviert, geübt werden“ müsse², zeigt sich hier Foucaults Absicht mit der Erneuerung des Motivs der Askese zu einer deutlichen Verschiebung des Gewichtsverhältnisses zu gelangen. Nach den bisherigen Ausführungen darf behauptet werden, dass Foucault die universalistische Ethik im Namen einer „energetischen“ kritisiert. Der agonistische Kampf der Kräfte ist jedoch offenbar ethisch nur gehaltvoll, wenn ihm eine Tendenz zu menschlicher Höherentwicklung beigelegt wird, die deutliche Züge des Modells spiritueller Kultivierung trägt; diese jedoch steht im Widerspruch zu einer um Ästhetik zentrierten Kultivierung, die Foucault im Namen von Ästhetik der Existenz zu entfalten sucht. Erst im Vergleich der Ausführungen in *Der Gebrauch der Lüste* mit Gesprächen Foucaults aus den 80er Jahren, tritt dieser Widerspruch in aller Drastik zutage. Theoretisch hat er sich erfolgreich um ihn herumgemogelt. Über der allenthalben betonten Differenz von antikem und christlichem Selbstverhältnis wird der Umstand verdeckt, dass nicht nur die Asymmetrien der antiken „Demokratie“ aus der Perspektive der Gegenwart inakzeptabel sind, sondern auch die Verlängerung der politischen Asymmetrien in der Hierarchisierung der menschlichen Vermögen. Vor dem Hintergrund seines strategischen Kampfes gegen die „christliche Spiritualität“ geht er der offenen Problematisierung der antiken Spiritualität aus dem Weg.

Foucault weist darauf hin, dass das Motiv des „spirituellen Kampfes“ im klassischen griechischen Denken bereits klar artikuliert worden ist, insistiert jedoch auch hier auf einer Differenz von Antike und Christentum. Er betont, dass es in der Antike weder spezielle Techniken der Seelenführung gegeben habe noch die Auffassung einer intrinsisch schlechten Natur menschlicher Wünsche und Lüste. Demnach war das Ziel der antiken Selbstbemeisterung nicht die „Unterdrückung der Wünsche“ (suppression des désirs), sondern eine Beherrschung, die deren maßvollen Gebrauch umfasste.³ Foucault unterschlägt nicht die schroffe Hierarchie, welche die Antike zwischen hoch und niedrig eingerichtet hat. Die

¹ Foucault, UP 84; dt. 96.

² Kant, *Metaphysik der Sitten*, A 164.

³ „Selbst die *sophrosyne*, die Aristoteles als einen Zustand der Tugend definiert, impliziert nicht die Unterdrückung der Wünsche, sondern ihre Beherrschung: er setzt sie zwischen die Ausschweifung (*akolasia*), in der man sich ganz seinen Lüsten hingibt, und die – übrigens sehr seltene – Unempfindlichkeit (*anaesthesia*), in der man keinerlei Lust verspürt; der Mäßige ist nicht der, der keine Wünsche mehr hat, sondern der ‚mit Maß‘ wünscht...“ (Foucault, UP 81; dt. 93.)

Wünsche und Lüste zu gebrauchen, hieß, fähig zu sein, sie zu kommandieren wie ein Herr seine Diener. Foucault insistiert jedoch darauf, dass die Existenz dieser auch für die gesamte Struktur der antiken Erotik prägenden Hierarchie nicht dazu verleiten sollte, dort überall die Dualismen „christlicher Spiritualität“ zu wittern. Das antike Selbstverhältnis, das heißt das Verhältnis des besten zum geringeren Teil des Selbst, kennt wohl eine Hierarchie vom Typ Herrschaft/Gehorsam, Befehl/Unterwerfung, Bemeisterung/Gelehrigkeit; diesen Typ sucht Foucault indes von demjenigen des christlichen Selbstverhältnisses mit seiner Hierarchie von Durchleuchtung/Versagung, Dechiffrierung/Reinigung¹ möglichst scharf zu trennen. Aus der Perspektive von Pierre Hadots Konzeption spiritueller Übung ist eine Unterscheidung dieser beiden Typen von Hierarchisierung des menschlichen Selbstverhältnisses ohne Bedeutung; ihm geht es nur um die Rettung philosophischer Übungen überhaupt. Während Hadot in seiner Deutung der Figur des Sokrates, mit Nietzsche, den Gedanken einer Kontinuität von antiker und christlicher Spiritualität voraussetzt, bedarf Foucault der Differenz beider als eines unverzichtbaren Mittels, um seinem Modell von Askese jenseits der christlichen Spiritualität Konturen zu verleihen.²

„Kant hat das Prinzip der Lust als ein bloß zufälliges, der Autonomie der Person widersprechendes verworfen...“³ Demgegenüber betont Foucault, dass Autonomie – eine Wort, das Foucault an dieser Stelle idiosynkratisch meidet, um statt dessen gewunden von „heutokratischer“ Struktur des Subjekts“⁴ zu sprechen – nicht nur der Lust nicht widerspricht, sondern sich erst durch die Einübung in deren Gebrauch bildet. Das Selbst ist also in der Lust nicht „sich selbst entfremdet“, im Gegenteil konstituiert es sich erst durch diese hindurch. Dieser „Gebrauch“ ist bei Foucault kein privater, solipsistischer, er ist „intersubjektiv“, weil das Selbstverhältnis, von dem Foucault spricht, immer eingelassen ist in ein Verhältnis zu Anderen, denn die Bemeisterung der eigenen Wünsche und Lüste kommt überhaupt erst in Gang, sobald sie im Verhältnis zu Anderen gebraucht und auf die Probe gestellt wird. Genau dies war für Fichte der Grund, Lust als heteronom zu verwerfen: „Fichte hat die Lust wesentlich ‚unfreiwillig‘ genannt, da sie eine Übereinstimmung der ‚Außenwelt‘ mit den Trieben und Bedürfnissen des Subjekts voraussetze, die herbeizuführen nicht in der

¹ Foucault, UP 82; dt. 94.

² Vgl. Hadots Aufsatz über Sokrates in *Exercices spirituels et philosophie antique*; zum Verhältnis von Sokrates und Christentum bei Nietzsche vgl. etwa die Andeutung in *Götzendämmerung*, KSA 6,73 (Das Problem des Sokrates, Nr.11).

³ Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* I, 149.

⁴ Foucault, UP 82; dt. 94.

Freiheit des Subjekts stünde.“¹ Der Begriff der Autonomie verweist bei Kant und Fichte auf ein Ideal der Integrität und Reinheit von „Lust“, dem bei Foucault nicht die enthemmte Ausschweifung kontrastiert wird, sondern Bemeisterung der Lüste. Foucault konfrontiert mit Antike und Christentum zwei idealtypische Modelle von Autonomie, die sich in ihrer Haltung gegenüber den Lüsten unterscheiden. Das eine Modell ist zentriert um Bemeisterung des Selbst durch den maßvollen Gebrauch der Lüste, das andere orientiert an Integrität des Selbst, an der entsagenden Reinigung vom Einfluss der Lüste.²

Mit der Unterscheidung zwischen einem Selbst der Integrität und einem Selbst der Bemeisterung, die mit derjenigen von Selbstentdeckung und Selbsterfindung korrespondiert, treten schematisch auch zwei sehr verschiedene Modi von Selbstkultivierung hervor. Im Modus der Bemeisterung wird das Selbst durch Kultivierung überhaupt erst konstituiert, im Modus der Integrität gilt es ein konstitutives Selbst durch Kultivierung von Verdeckendem, Beschmutzendem und Entfremdendem zu reinigen. Zum affirmativ-referierenden Gestus von Foucaults Erörterung der antiken Selbstbemeisterung scheint seine frühere auch ethische Auszeichnung von „Desindividualisierung“ in Kontrast zu stehen, die er ins Zentrum des Motivs einer nicht-faschistischen Lebenskunst stellt.³ Zeigt Foucaults Wendung zur Ethik das Scheitern des Versuchs das enthierarchisierte, multiple Selbst als ethisches zu denken, weil es Ethik ohne die Hierarchisierung der menschlichen Vermögen nach niedrig und hoch nicht geben kann? Zerschellt die Kritik der am Ideal des Vernunftmenschen ausgerichteten spirituellen Kultivierung an der Ethik? Erfordert deshalb auch Foucaults Erneuerung der ethischen Asketik, wenn nicht die Rückkehr eines konstitutiven Subjekts, so doch aber die Rückkehr eines Subjekts der vernunftgeleiteten Selbstbeherrschung, dem unter anderem Foucaults Vernunft- und Subjektkritik die legitimatorischen Quellen abgegraben hat. Stimmt Foucault ein in die triviale Verteidigung von asketischer Selbstdisziplin als Bedingung der Herrschaft über Andere gemäß dem Motto: „der Meister des Selbst und der Anderen formt sich zur gleichen Zeit“⁴? In der Antike, so Foucault, bezog sich die Forderung nach der Einübung in die Kunst, sich zu regieren nicht zuletzt auf die Gefahr des Machtmissbrauchs: wer vor dem Aufstieg zur Macht nicht gelernt hatte, seine Begierden zu zügeln und zu lenken, würde dazu kaum in der

¹ Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* I, 149.

² Es ist deshalb irreführend, wenn Hadot unterstellt, Foucault und er teilten die Auffassung die Selbstpraktiken dienten dazu, sich von der „Äußerlichkeit“ zu befreien und „innere Unabhängigkeit“ zu suchen. (Vgl. Pierre Hadot, „Réflexions sur la notion de ‚culture de soi‘“, in: *Michel Foucault philosophe*, 266 f.) Hadot verfehlt in seinem Bemühen mit Foucault in Diskussion zu treten die Differenz von Integrität und Bemeisterung.

³ Vgl. Foucault, DE III, 134 ff.

⁴ Foucault, UP 90; dt. 103.

Lage sein, wenn die eigene Stellung deren bequeme Befriedigung gestattete.¹ Und Foucault erwähnt das Beispiel des Sokrates, der es in der „Souveränität über das Selbst“ soweit gebracht hat, dass er sein Begehren für den schönen Alkibiades jederzeit unter Kontrolle hatte.²

Sollte Foucault zum Verfechter des Vernunftmenschen nach dem Modell des Sokrates geworden sein? Zum Verteidiger von dessen „Vernünftigkeit um jeden Preis“, die, so Nietzsche, im Zentrum des antiken Versuchs steht, die Tyrannei der Triebe durch den „agonalen Trieb der Hellenen“ zu bekämpfen?³ Sokrates verliert im Verhältnis zu Alkibiades nicht einen Moment die Macht über sich Selbst und den Geliebten. Niemals gerät er in die „weibische“ Lage passiver Unterlegenheit: „Er ist der einzige, der in der Situation agiert.“⁴ Und das bis zum Schluss:

„Sokrates hat Alkibiades zur äußersten Hingabe provoziert, Alkibiades ist ihm völlig preisgegeben, er ist in seiner Macht. Sokrates nutzt diese, indem er ihn demütigt. (...) Für ihn ist klar: Die Lust, den Geliebten zu beherrschen, ist gegenüber der körperlichen die weit höhere.“⁵

Damit ist das Äußerste in der Kunst, die Lüste zu gebrauchen erreicht: die Lust wird spirituell, oder, wie Böhme sagt, intellektuell. Der „Typ Sokrates“ bleibt bis zum Schluss ein männlicher Mann, einer der sich jeder Hingabe als Niederlage des besten Teils seiner selbst gegenüber dem Tierischen im Selbst versagt.

Allerdings ist für Foucault die Figur des Sokrates ambivalent, weil er mit ihr ein Ideal der Entsagung aufsteigen sieht, in dem der vollkommene Widerstand gegen die Versuchung einen hohen spirituellen Wert erhält. Foucault zufolge wurde die Hochschätzung des maßvollen Gebrauchs der Lüste zumal durch das Problem der Machtbeziehung unter freien Männern bedeutsam, in der Hierarchie nicht jene Selbstverständlichkeit haben konnte, die sie im Verhältnis freier Männer zu Frauen oder Sklaven hatte. Deswegen soll es zu „Stilisierung“ jener Machtbeziehung gekommen sein, zu einem Spiel mit einer gewissen Symmetrie zwischen Mann und Knaben. Zu diesem Spiel gehörte, dass sich der liebende Mann der gegebenenfalls demütigenden und lächerlichen, vor allem aber in ihrem Ausgang unkontrollierbaren Werbung um den Geliebten aussetzte. Indem Sokrates, der „selbstbewußte Mann“⁶, listig seinen Part des Spiels unter Umgehung der Gefahr

¹ Zum Thema der Asketik unter Politikern heute ist aufschlussreich Joschka Fischers Bericht über seine „läuferischen Exerzitien“. Vgl. Joschka Fischer, *Mein langer Lauf zu mir selbst*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1999.

² Foucault, UP 81; dt. 92

³ Nietzsche, *Götzendämmerung*, KSA 6, 71.

⁴ Böhme, *Der Typ Sokrates*, 73.

⁵ Böhme, *Der Typ Sokrates*, 75 ff.

⁶ Böhme, *Der Typ Sokrates*, 72.

spielte, war der Sinn des Spiels ausgehebelt. Mit Sokrates ist nicht mehr eine gewisse sinnliche Lust Ziel eines Verhältnisses, dessen Durchgestaltung Mäßigung erforderlich machte, vielmehr wird die Lust an der Selbstbeherrschung wie der dadurch zu gewinnenden Macht über Andere zum eigentlichen, sublimen Lustgewinn. Die Knabenliebe scheiterte demnach an der Dynamik des Problems der Symmetrie, das sie selbst aufgeworfen hatte. Foucaults Darstellung zeigt wie sehr die griechische Mäßigung bereits den Keim zur repressiven Askese des Christentums in sich trug: der Gebrauch der Lüste, von Anbeginn konzipiert im Rahmen einer unbezweifelten Hierarchie der menschlichen Vermögen, geht über in den Nicht-Gebrauch der Lüste (Sokrates/Alkibiades) und in dessen Sublimierung zur Spiritualität platonischer Liebe.

Während Foucault der Frage nach den „Unkosten“ der antiken Etablierung einer „hierarchischen Struktur des menschlichen Seins“¹ aus dem Weg geht, deutet Gernot Böhme die Kehrseite der antiken Selbststilisierung an: „Der Vernunftmensch, der mit Sokrates/Odysseus stolz sein Haupt erhebt, ist noch nicht der wahrhaft souveräne Mensch. Odysseus kann es sich nicht erlauben, sich auf das Andere seiner selbst einzulassen, nur gefesselt und aus der Distanz vernimmt er noch den Gesang der Sirenen.“² Das sei noch nicht „wahrhaft souverän“ meint Böhme, wobei er auf die von ihm so genannte Kunst des Sichlassens anspielt. An anderer Stelle jedoch erhebt Böhme Sokrates zu einem eben solchen wahrhaft souveränen Menschen: „Aufmerksam, ironisch, spielerisch, zugleich aber ganz ernst, souverän geht er um mit dem Anderen seiner selbst.“³ Sokrates wäre demnach die Integration des Nichtselbst in den Zustand der Bewusstheit gelungen. Er erscheint als Gegenmodell des in *Das Andere der Vernunft* kritisierten Kant: „Sokrates wäre nicht der Bewußte, wenn bei ihm die Selbstsorge in die Leugnung des Anderen seiner selbst umschlagen würde.“⁴ Wo Sokrates an die Grenzen seines Programms der Zurückdrängung des Irrationalen stieß, hätte er, weiser als Kant, versucht Formen des Umgangs mit ihm zu entwickeln. Diese Entgegensetzung von Sokrates und Kant ähnelt deutlich derjenigen Foucaults von Antike und Christentum/Moderne. An die Stelle der Forderung nach prinzipieller Anerkennung des Anderen der Vernunft ist das Problem von mehr oder weniger wünschenswerten Formen des Umgangs getreten. Foucaults philosophische Bemühung um eine ästhetische Asketik, Böhmes um eine Kunst des Sichlassens als „bewußtes Leibsein-Können“⁵ verweisen auf eine Konzeption vernünftiger

¹ Foucault, UP 102; dt. 117.

² Böhme, *Der Typ Sokrates*, 100.

³ Böhme, *Der Typ Sokrates*, 168; vgl. auch 163.

⁴ Böhme, *Der Typ Sokrates*, 163 f.

⁵ Böhme, *Einführung in die Philosophie*, 175.

Selbstbeherrschung, welches die strukturelle Hierarchie der menschlichen Vermögen auf eine dem Kantischen Modell fremde Weise enthierarchisiert, aber keineswegs suspendiert.

Nun hat sich allerdings am Beispiel der sokratischen Erotik gezeigt, welcher Art die sokratische „Integration“ oder „Anerkennung“ des Anderen ist. Sie findet auf dem Boden von Mäßigung und Weisheit statt, unter der Bedingung, an der Souveränität des *logos* nicht zu rühren. Der Maßvolle und Weise, der „*sóphron*“, ist derjenige, „bei dem sich die verschiedenen Teile der Seele in Freundschaft und Harmonie befinden, weil sich der herrschende und die gehorchenden Teile darin einig sind, daß die Vernunft zu befehlen hat und daß die anderen Teile die Autorität nicht bestreiten.“¹ Kein Wort über die Fragwürdigkeit jener „Freundschaft und Harmonie“ von Hoch und Niedrig. Kehren Foucault und Böhme, von Habermas als Vertreter einer in sich widersprüchlichen radikalen, totalisierenden Vernunftkritik stigmatisiert, nicht letztlich doch in den Hafen der integrativen, der „komprehensiven Vernunft“ zurück? Droht der „Gebrauch der Lüste“, der darauf zielt, „sich entfesselnde Kräfte zu bemeistern und die freie Disposition über die eigene Energie zu bewahren“², nicht auf die Ökonomisierung der eigenen Ressourcen und die Intensivierung von deren kontrollierter Ausbeutung hinauszulaufen?

Ars erotica und energetische Profitmaximierung

Foucault sucht nach einer „positiven Ökonomie der Körper und der Lust“³; dafür ist es notwendig sich von jenem „Menschen des Wunsches“ (*l'homme de désir*)⁴ zu entfernen, der das Dispositiv der Sexualität beherrscht. Ein Gegenmodell versucht er zumal anhand der griechischen Antike zu entfalten; Hinweise finden sich zudem zur „alten chinesischen Kultur“ und ihre Kunst der Erotik. Dem in der Literatur über Foucault vernachlässigten Unterschied zwischen griechischer und chinesischer Erotik soll nun nachgegangen werden. Dies mit der Absicht zu zeigen, inwiefern Foucault in der Abgrenzung der griechischen von der chinesischen Erotik indirekt für eine Ethik der Bemeisterung optiert und Vorbehalte gegen die Ästhetik der Intensivierung erkennen lässt. Dafür ist es zunächst notwendig, die systematische Differenz zu erklären, die Foucault zwischen drei Polen sexuellen Verhaltens zieht: Akt, Lust und Wunsch. Diese werden, so

¹ Foucault, UP 100; dt. 115.

² Vgl. Foucault, UP 156, dt. 179.

³ Foucault, DE III, 234.

⁴ Foucault, UP 19; dt. 21.

Foucault, in verschiedenen Kulturen nicht auf dieselbe Weise gewichtet. In der griechischen Antike soll das Gewicht auf dem Akt gelegen haben, in der chinesischen Erotik auf der Lust und in Christentum und Moderne auf dem Wunsch. Worin besteht der Unterschied zwischen Akt und Lust? Akt, so Foucault, bezieht sich in der griechischen Antike auf „Quantität, Rhythmus, Zeitpunkt, Umstände“ des sexuellen Aktes; Lust in der chinesischen ars erotica hingegen darauf, Lust zu „vergrößern, zu intensivieren und so lange als möglich zu verlängern, indem der Akt selber hinausgezögert wird und indem man sich seiner schließlich enthält.“¹ Allgemein gilt ihm als charakteristisch für „erotische Kunst“ die „Intensivierung der Lust, die dazu tendiert, den Körper zu desexualisieren“²; die auf die chinesische ars erotica anspielende Bemerkung über die Verzögerung des „Aktes“ und der schließlich Enthaltung von diesem bezieht sich auf die Sexualtechnik des „coitus reservatus“, die Robert van Gulik in seinem Buch *Sexual Life in Ancient China* dokumentiert. In der chinesischen Erotik gelte es, wie eine alternative Formulierung lautet, „die Akte zu beschränken, um ein Maximum an Dauer und Intensität der Lust zu erlangen“.³

Die Unterscheidung von Akt und Lust bereitet einige Schwierigkeiten. Zunächst liegt es nahe darin eine Variation der Unterscheidung von Körper und Lust zu sehen. Das Kapitel „Diätetik“ in *Der Gebrauch der Lüste* und das Kapitel „Der Körper“ in *Die Sorge um sich* beschreiben ein Ensemble von allgemeinen (medizinischen, diätetischen) Lebensregeln, welche die sexuelle Aktivität gewissermaßen umstellen, aber niemals „die Form der Akte selber betreffen“.⁴ Foucault spricht auch von Ökonomie oder Regime der Lüste.⁵ Bei ähnlicher Beunruhigung ob der mit „Gewaltsamkeit, Verausgabung und Tod“ verbundenen sexuellen Aktivität kommt es in griechischer Antike, Christentum und in China zu verschiedenen Antworten. Diese fasst Foucault wie folgt zusammen:

„Bei den Griechen haben dieselben beunruhigenden Themen (Gewaltsamkeit, Verausgabung und Tod) zu einer Reflexion geführt, die weder auf eine Kodifizierung der Akte noch auf die Entstehung einer erotischen Kunst hinausläuft, sondern auf die Einrichtung einer Technik des Lebens. Diese Technik verlangt nicht, daß man den Akten ihre Natürlichkeit nimmt; sie nimmt sich auch nicht vor, ihre Lusteffekte zu vergrößern; sie will sie vielmehr entsprechend den Erfordernissen der Natur verteilen und ordnen. Im Unterschied zur erotischen Kunst beansprucht sie nicht, den Verlauf des Aktes auszuarbeiten; im Unterschied zum Christentum versucht sie auch nicht, die Bedingungen festzulegen, unter denen er institutionell legitim ist;

¹ Foucault, DE IV, 622.

² Foucault, DE III, 234.

³ Foucault, DE IV, 400.

⁴ Foucault, UP 130; dt. 148.

⁵ Foucault, UP 129; dt. 147.

vielmehr geht es um das Verhältnis seiner selber zu dieser Aktivität ‚en bloc genommen‘, um die Fähigkeit, sie zu beherrschen, sie zu begrenzen und sie richtig einzuteilen; es handelt sich bei dieser *téchne* um die Möglichkeit, sich selber als Subjekt und Meister seiner Lebensführung zu konstituieren, das heißt, sich – wie der Arzt gegenüber der Krankheit, der Steuermann zwischen den Klippen oder der Politiker im Verhältnis zur Polis – zum geschickten und klugen Führer seiner selber zu machen, der das Maß und den Augenblick abschätzen kann.“¹

Mit „Natur“ scheint hier der Akt selber gemeint zu sein, also der Koitus der in der chinesischen ars erotica verzögert wird und der Orgasmus, von dem es (für den Mann) gilt sich zu enthalten, während der Akt im Christentum als Sünde seiner „prinzipiellen Natürlichkeit“ entledigt und einer institutionell gestützten Kodifizierung unterworfen worden ist. Wird indes auf diese Weise nicht eine Unvereinbarkeit zwischen Desexualisierung des Körpers und Intensivierung der Lust sichtbar, die in Foucaults Rede von einer anderen, positiven Ökonomie von Körper und Lust als Varianten derselben Sache erscheinen? In *Der Gebrauch der Lust* ist es jedenfalls die „Technik des Lebens“ und nicht die „erotische Kunst“, die als ethisch gehaltvoll ausgezeichnet wird. Weil die *aphrodisia* zum „Spiel des Lebens und des Todes“ gehören, sind sie von besonderer Bedeutung für die „ethische Formation des Subjekts“:

„eines Subjekts, das sich durch die Fähigkeit auszeichnen soll, die Kräfte, die sich in ihm entfesseln, zu bemeistern, die freie Disposition über seine Energie zu bewahren und aus seinem Leben ein Werk zu machen, das über seine vergängliche Existenz hinaus dauert. Das physische Regime der Lüste und die von ihr auferlegte Ökonomie sind Bestandteil einer ganzen Kunst des Selbst.“²

Auffällig ist, dass der energetische Aspekt von Multiplikation und Intensivierung der Lust an dieser Stelle, an der es um die für Foucaults „Neubegründung der Ethik“ (Wilhelm Schmid) zentrale Frage des Verhältnisses von Ethik und Ästhetik geht, mit großer Zurückhaltung behandelt wird. Für das „physische Regime der Lüste“ sind die Fähigkeiten der Bemeisterung und Bewahrung von „Kräften“ und „Energie“ charakteristisch, nicht jedoch jene Vergrößerung und Intensivierung der Lust, die Foucault der erotischen Kunst zuschreibt. Was ist aber vor diesem Hintergrund von folgender Bemerkung zu halten, die sich bei Wilhelm Schmid findet:

„Als Beispiel für eine Erotik, die zugleich eine Ethik sein konnte, nennt Foucault die Kunst der Erotik alter Gesellschaften des Fernen Ostens, allen voran China. Und schließlich wendet er sich der griechischen Antike zu, um in diesem Denkraum die Erfahrung der Erotik

¹ Foucault UP 155f., dt. 177f.

² Foucault, UP 156; dt. 178 f.

wiederzufinden und auf diese Weise den modernen Begriff der Sexualität zu untergraben. (...) Foucault will den Schwerpunkt auf die Lust verlagern. Am Paradigma des Sexualverhaltens geht es ihm um die Transformation der Frage nach der Wahrheit des Begehrens in eine ‚Ethik der Lust, der Intensivierung der Lust‘. Foucault ist auf der Suche nach dem Menschen der Lust und will die Lust zum ‚Kristallisationspunkt einer neuen Kultur‘ machen.“¹

Legt die Analyse der oben zitierten Passagen aus *Der Gebrauch der Lüste* nicht nahe, dass es eine Ethik der Intensivierung der Lust nicht geben kann? Dass Ethik der Bemeisterung und Ästhetik der Intensivierung in unversöhnlichem Widerspruch stehen, den Foucault nicht verdeckt, von dessen Vernebelung aber die Suggestivkraft seiner Ästhetik der Existenz als Ethik lebt? In der Antike war die Bemeisterung der Kräfte nur als Ethik denkbar, weil eine spirituelle Kontrollinstanz über die hierarchisch niedrigere Energie gesetzt wurde; bestünde der ethische Gehalt der Rede von Selbstkunst in der Anknüpfung an dieses Modell, verdiente sie den Namen einer neuen Ethik nicht. Wird jedoch die Hierarchie von Spiritualität und Energetik verworfen und an dessen Stelle eine Art ästhetische Selbststeuerung der Energie gesetzt, so wird aus der an Mäßigung orientierten Selbstbemeisterung eine auf Intensivierung der Lust ausgerichtete Selbstkreation, an Betracht derer von einer „ethischen Formation des Subjekts“ kaum mehr gesprochen werden kann.

Soll der Unterschied zwischen *ars erotica* und „Lebenstechnik“ bedeuten, dass die chinesische *ars erotica* zwar „deutliche ethische Absichten“ hat, aber keine „ethische Formation des Subjekts“ kennt? Vielleicht weil es unabgebracht ist, in Bezug auf das antike China von „Subjekt“ und sei es nur im Sinne von „Subjektivierung“ zu sprechen? Foucault hat offenbar Sympathien für die chinesische *ars erotica*, wenn er ihr das Ideal unterstellt, ein Maximum an Dauer und Intensität der Lust erreichen zu wollen, die Intensivierung der „positiven Effekte einer gemeisterten, reflektierten, multiplizierten und verlängerten sexuellen Aktivität“². Es ist jedoch auffällig, dass er konsequent vermeidet, die chinesische *ars erotica* mit jener „Kunst des Selbst“ zu assoziieren, die als „reflektierte Praxis seiner selbst und seines Körpers“³ der griechischen Asketik im Rahmen einer allgemeinen Geschichte der Selbsttechniken ihre Spezifität verleiht: dass sich in ihr die Konstitution eines ethischen Subjekts vollzieht, weil es sich bei der griechischen Asketik um eine *reflektierte* Lebenskunst handelt. Der Zusammenhang von Reflexion und Übung erweist sich als jener Aspekt der Foucaultschen Studien zur Antike, der die Aktualität der antiken Selbstübungen motiviert. Foucault betont das Moment der Reflexivität, wenn er darauf hinweist, dass „die Diät nicht als nackter

¹ Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, 339 f.

² Foucault, UP 155, dt. 177.

³ Foucault, UP 121, dt. 138.

Gehorsam gegenüber dem Wissen des Anderen konzipiert war“.¹ Vielmehr hatte sie die „Form der Überzeugung“ anzunehmen, sie hatte eine „Angelegenheit des Denkens, der Reflexion, der Klugheit“ zu sein. Dies aber nur in ihrer Version für die freien Männer:

„So unterscheidet Platon in den *Nomoi* zwei Arten von Ärzten: solche die für die Sklaven gut sind (und oft selbst diesem Stand angehören) und sich darauf beschränken, Vorschriften zu machen, ohne Erklärungen zu geben; und solche freier Herkunft, die sich an die freien Männer wenden; sie begnügen sich nicht damit, Anordnungen zu machen (...). Vom wissenden Arzt muß der freie Mann über die eigentlichen Heilmittel hinaus eine rationale (vernunftgemäße) Armatur für seine gesamte Existenz erhalten.“²

Es ist eines freien Mannes unwürdig, bloß Vorschriften zu erhalten; statt dessen genügen ihm „strategische Prinzipien“, die er selbstständig den Umständen anpassen und je nach Situation variieren kann. Nur wenn rationale Lebensführung (*conduite rationelle*) nicht bis ins Detail geregelt ist, sondern ihre Einübung Raum für freie Wahl lässt, vermag sie zu jener Stilisierung von Freiheit zu werden, in der sich ein freier Mann als Subjekt konstituiert. Foucault scheint damit die Skizze eines Liberalismus ohne konstitutives Subjekt zu geben, einer Konzeption von Freiheit, die in spezifischen Kontexten situiert ist und sich in Auseinandersetzung mit diesen bildet.

Subjektivierung oder situationsspezifische Konstitution eines autonomen Subjekts kann demnach nur stattfinden, wenn Freiräume der Reflexion gewährt werden. Diese sind gegeben, wenn die Diätetik nicht mehr zu sein beansprucht als ein Ensemble von quasi rituellen, aber losen Bedingungen, die an bestimmte Aktivitäten *en bloc* die Forderung der Mäßigung richten und gewisse Regeln hinsichtlich Ort, Häufigkeit und Kontext vorgeben, jedoch nicht in die Aktivität selber eingreifen.³ Die antike Diätetik ermöglicht demnach eine „ganze Lebenskunst“, weil sie ein „leeres Programm“ ist, ein Hohlraum ohne Gesetze und Verbote, in dem Menschen erfinderisch sein können.⁴ Jenes *en bloc* ist entscheidend für das Verständnis von Foucaults Unterscheidung der griechischen von anderen Formen des Asketik, insbesondere der christlichen, aber auch der durch die *ars erotica* repräsentierten chinesischen. Die griechische Asketik wird in einem sehr allgemeinen Sinne als liberal von den gewissermaßen totalitären Formen der Askese in Christentum und chinesischer *ars erotica* abgehoben. Was, im Unterschied zur *ars erotica*, die griechische Asketik nicht auszuarbeiten sucht, ist „der Ablauf des

¹ Foucault, UP 121, dt. 138.

² Foucault, UP 122, dt. 139.

³ Vgl. Foucault, UP 130, dt. 148.

⁴ Vgl. Foucault, DE IV, 167; dt. Foucault, *Von der Freundschaft*, 92.

Aktes“; im Unterschied zum Christentum geht es auch nicht um eine „Kodifizierung der Akte“: „vielmehr geht es um das Verhältnis seiner selbst zu dieser Aktivität ‚en bloc genommen‘, um die Fähigkeit sie zu beherrschen, sie zu begrenzen und sie richtig einzuteilen; es handelt sie bei dieser *téchné* um die Möglichkeit, sich als Subjekt und Meister seiner Lebensführung zu konstituieren...“¹ Es ist eine solche Konstitution des Selbst als moralischem Subjekt, die in der christlichen Pastoral wie in der chinesischen *ars erotica*, wenn auch auf entgegengesetzte Weise, durch Eingriffe in den „Akt“ selber unterbunden wird.

Im Christentum wird versucht den Akt durch einen detaillierten Code sozusagen abzuwürgen, in der chinesischen *ars erotica* hingegen hat die Regulierung der Akte eine andere Bedeutung. Sie dient der, mit Lyotard zu sprechen, Strategie einer „Maximalisierung des energetischen Profits“ bzw. der „Kapitalisierung der Energien“.² Beide Varianten führen nicht zum reflektierten und liberalen Gebrauch der Lüste, sondern tendieren zu dessen totaler Ausgrenzung bzw. totalen Ausbeutung. Im ersten Fall erstarrt das Selbst zu einem abstrakten und reinen Subjekt der Innerlichkeit, im zweiten Fall kommt ein Prozess der Subjektivierung gar nicht erst in Gang, weil die Ausbeutung der weiblichen Sexualpartner durch die Männer grenzenlos ist und zu keinerlei mäßigender Rücksicht Veranlassung gibt; Frauen werden demnach bloß als Energiequelle wahrgenommen und noch das Ziel maximaler Intensivierung der weiblichen Lust wird als Moment eines strategischen Kampfes mit dem Ziel der Steigerung männlicher Energie betrachtet. Inbegriff der „orientalischen Despotie“ ist für Lyotard diese Erniedrigung der Frau zur Energiequelle für den Mann: „Il s’en fout complètement, cet homme, de la femme avec laquelle il couche. Les Grands chinois ont des gynécées de mille femmes: voilà l’anonymat.“³ Und somit kann Lyotard die Figur des vampirisierenden chinesischen Mannes von sich weisen, dessen Energiearbeit die Frau zur Steigerung der eigenen Lebenskraft wie zur Zeugung gesunder männlicher Nachkommenschaft ausbeutet. In der griechischen „bürgerlichen Gemeinschaft“ habe es eine solche Sicht auf Frau und Kind „niemals“ gegeben.⁴

Lyotards Wort vom männlichen Vampirismus bezieht sich auf van Guliks Äußerungen über „sexuellen Vampirismus“ in der antiken daoistischen sexuellen Alchemie. Im Vorwort zu *Sexual Life in Ancient China* relativiert van Gulik, nach brieflichem Einspruch von Joseph Needham, seine frühere Kritik der daoistischen

¹ Foucault, UP 156, dt. 178.

² Lyotard, *Économie libidinale*, 249, 244.

³ Lyotard, *Économie libidinale*, 246.

⁴ Lyotard, *Économie libidinale*, 250.

Sexualpraktiken.¹ Einmal mehr das Bild des exotischen China, nun nicht des bunt verspielten Nippeschina der Voraufklärung, auch nicht das spirituelle der Esoterik, sondern das des monströsen, des despotischen China, das sich mit der Aufklärung etabliert hat. Weit über van Guliks Äußerungen hinaus radikalisiert Lyotard das Wort vom „sexuellen Vampirismus“, indem er die daoistische Sexualmystik als Umkehrung und Komplement des konfuzianischen Bürokratismus versteht. Die Frau, oder auch umgekehrt der Mann², als Feind im Kontext einer strategischen Kriegsführung, eines „daoistischen Handels“³, mit dem einen Ziel der energetischen Profitmaximierung. Lyotard schreckt zurück vor dem, was auch van Gulik an den Extremformen daoistischer Sexualalchemie schockiert hat: strategische Selbststeigerung auf Leben und Tod. Die relativierenden Bemerkungen van Guliks sollten nicht darüber hinwegtäuschen, dass Lyotard, indem er das Motiv der erotischen Profitmaximierung scheinbar willkürlich mit einigen Passagen aus dem Laozi zugeschriebenen *Daodejing* konfrontiert an Widersprüche des Daoismus rührt, die jenes hermetische Buch erst bei Kenntnis seiner Kommentartradition und seiner Wirkungsgeschichte ahnen lässt. Im Gegensatz zu dem abwiegenden Verhalten Needhams sieht Lyotard nicht zu Unrecht, in der daoistischen Sexuallehre einen Schlag gegen „okzidentale Nostalgie“ hinsichtlich des Daoismus und seiner „bewundernswerten Lehre von der Schwäche“.

Hatte nicht Deleuze beiläufig die drastische Frage gestellt, ob es in den „orientalischen Techniken“ überhaupt ein Selbst oder einen Prozess der Subjektivierung gebe und unterstellt, dass eine spezifische Produktion von Subjektivität mit dem agonistischen Verhältnis unter den freien Männern im antiken Griechenland eingesetzt habe?⁴ Man mag die Einseitigkeit beklagen, mit der über China gesprochen wird und das chinesische Pendant zum „freien Mann“, die Figur des Literaten-Gelehrten und dessen reflektierte Selbstkultivierung systematisch unterschlagen wird. Man mag die Grobschlächtigkeit der Äußerungen

¹ Vgl. Robert van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, XIII. In seinem in wenigen Kopien verbreiteten Buch *Erotic Colour Prints of the Ming Period* hatte er geschrieben: „While the Art of the Bedchamber aimed at promoting the health of both partners to the act and the prosecution of offspring, Taoist philosophers soon started to stress the aspect of strengthening the man's vital powers (...). These alchemists considered woman as the ‚enemy‘ because through her causing the man to emit semen she robs him of his precious Yang essence. This conception resulted in woman being degraded to a mere source of supply of the coveted Yin essence. The Art of the Bedchamber as the alchemists interpreted it was a kind of cruel sexual vampirism.“ (van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, Tokyo 1951, 11)

² „La question n'est pas celle du féminisme“, wie Lyotard in Relativierung der eigenen Interpretation sagt, weil van Gulik auch Beispiele für eine umgekehrten „Vampirismus“ anführt. (Lyotard, *Économie libidinale*, 248)

³ Lyotard, *Économie libidinale*, 249,

⁴ Vgl. Deleuze, *Foucault* 114.

über Daoismus und Konfuzianismus beklagen, die nur in ihrer vulgären Variante wahrgenommen werden, ohne jeden Hinweis, dass die dem „Nähren des Lebens“ dienenden energetischen Techniken vor allem im philosophischen Konfuzianismus, aber auch im philosophischen Daoismus, einer scharfen Kritik unterzogen worden sind; sei es aus ethischen, aus ästhetischen oder aus spirituellen Gründen, fast durchgängig wird „Energie“ (Qi) ein untergeordneter konzeptueller Rang zugewiesen. An dieser Stelle gilt es jedoch Foucaults und Lyotards Erörterung der chinesischen ars erotica in anderer Hinsicht ernstzunehmen, nämlich vor dem Hintergrund des Problems der integrativen oder kreativen Vernunft. Es mag sehr gute Gründe für van Guliks Relativierung des Wortes vom „sexuellen Vampirismus“ geben, die jener nach Einwänden des bekanntermaßen mit dem Daoismus sympathisierenden Needham vorgenommen hat. Von Lyotards maßloser Überdehnung des Vampirismus als Leitmotiv für die Unterscheidung von „orientalischer Despotie“ und „bürgerlicher Gemeinschaft“ lässt sich jedoch nicht nur manches über die Grenzen „radikaler Vernunftkritik“ lernen; es lässt sich darüber hinaus, und wichtiger, manches lernen über Widersprüche von Selbstkultivierung unter gegenwärtigen, das heißt kapitalistischen Bedingungen, wie über die Gefahren, die einer Ergänzung des philosophischen Denkens um das Moment der Übung mit sich bringt. Es geht um die weitreichende, von Lyotard aufgeworfene, vielleicht einigermaßen spekulativ anmutende Frage nach den strukturellen Korrespondenzen der Leibökonomie des in der chinesischen ars erotica dominanten männlichen Selbst und jenem Typus von Selbst, der von der kapitalistischen Ökonomie gefordert und produziert wird. Damit ist die These verbunden, dass im Namen von Energetik sich verbreitende Alternativen des Leibumgangs weniger unter dem Aspekt des Widerstands gegen westlichen Dualismus, instrumentelle Vernunft und technische Zivilisation verstanden werden sollten, unter dem sie sich häufig präsentieren, als vielmehr unter dem Aspekt ihres Korrespondierens mit gewissen Tendenzen des fortgeschrittenen Kapitalismus.

Die Dialektik von Naturbeherrschung und Selbstbeherrschung wie sie in der *Dialektik der Aufklärung* analysiert wird, scheint zur Beschreibung der neuen Situation kaum mehr angemessen. Der Begriff der Beherrschung bei Horkheimer und Adorno ist noch zu repressiv gedacht, zu sehr davon bestimmt, dass Natur oder das Selbst, um es in Gebrauch zu nehmen, gebrochen werden müssten. Aufklärung zielt nach wie vor auf „Entfesselung der Kräfte, allgemeine Freiheit, Selbstbestimmung“¹, aber je weiter sie fortschreitet, je subtiler lernt sie zur Erreichung des Ziels auf die Gewalt des Brechens zu verzichten. Als sanfte Ausbeutung verzichtet ihr avanciertes Regime möglichst auf Lebenshemmung und

¹ Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung* 100.

widmet sich der Lebenssteigerung. Foucault kommt immer wieder auf das Motiv der Steigerung und Intensivierung der Lüste zu sprechen; es entsteht der Eindruck, sein Lob des kreativen Selbst der Selbstbemeisterung und Selbsterfindung, der Selbstüberschreitung und Selbsttransformation füge sich nahtlos in die ästhetische Ökonomie des fortgeschrittenen Kapitalismus und das ihm zugehörige Ideal des kreativen Selbst-Unternehmers.

Dies nur, weil er nicht wie der frühe Lyotard in einem Akt der Identifikation mit dem Angreifer die „Konsumgesellschaft“ bloß affirmiert¹, sondern mit dem aus der Perspektive libidinöser Rebellion ketzerisch anmutende Vokabular von Askese, Mäßigung und Selbstbemeisterung arbeitet. Sicherlich hat Foucault im Namen des Gebrauchs der Lüste eine kreative Askese im Sinn, die mit dem egalitären und reziproken Verhältnis zwischen „freien Menschen“ vereinbar sein muss, dieses ist jedoch als agonales Kampfverhältnis gedacht, gewissermaßen als unverzerrter freier Wettbewerb. Sicherlich war Foucault interessiert am Motiv der Freundschaft, in ihm aber – der im Sadomasochismus „die reale Kreation neuer Möglichkeiten der Lust“ sah und der für die Fabrikation „guter Drogen eintrat, die sehr intensive Lust produzieren können“² – einen feinsinnigen Apologeten der platonischen Erotik zu sehen, wäre irreführend.³ Die platonische Mäßigung der Lüste mag sich noch als deren Steigerung verstehen lassen, aber das Verhältnis von Reflexion und Übung wird bei Foucault bis zur Unkenntlichkeit verändert; aus Askese mit dem Ziel der Mäßigung wird Askese mit dem Ziel der Intensivierung, eine Askese des Unmaßes. Foucaults Äußerungen zum Sadomasochismus (S/M) haben den Vorteil, die Tendenz zur Ästhetisierung als Intensivierung deutlich zu machen. Während in Foucaults Überlegungen zur Homosexualität das Motiv der Freundschaft im Vordergrund steht, zeigt sich Foucault in seiner Sympathie für S/M als kompromissloser Vertreter einer aller sentimentalsten Innerlichkeit feindlichen Baudelaire'schen Modernität.⁴ Unabhängig von der Plausibilität von Lyotards Interpretation der chinesischen ars erotica in Begriffen von Multiplikation der Energie (Steigerung der Kräfte) und Maximierung der Intensität sagt diese auf

¹ Vgl. Dews, *Logics of Disintegration*, 142.

² Foucault, DE IV 737 f.

³ Vgl. Wilhelm Schmid, *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste, Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*.

⁴ Es „ist für diese Sexform entscheidend, daß die subjektiv -emotionale Beteiligung im Sinne von sich bindenden Ich-Identitäten keine wesentliche Rolle spielt. Diese Praktiken können ebenso gut (wenn nicht besser) mit Fremden ausgeübt werden. Sie vollziehen sich – für Foucault ein Zeichen der Befreiung von der Innerlichkeits-Identität – in der Anonymität sich begegnender Körper, befreit von den Zwängen sich subjektiv bindender, auf Geständnis und Identitätszwang ausgerichteter normierter Verhaltensformen.“ (Hans Herbert Kögler, *Michel Foucault*, 150.)

jeden Fall etwas über die Dynamik von Sexualität unter kapitalistischen Bedingungen, die Foucault eindringlich kritisiert hat, nur, wie es scheint, um ihr in seiner Konzeption von Lebenskunst um so gründlicher zu verfallen. Sadomasochismus als kreative Sexualität kennt kein Komplement zum coitus reservatus, es besteht aber eine prinzipielle Verwandtschaft im Verständnis des sexuellen Verhältnisses als strategischem Kampf mit dem Ziel der Intensivierung.

Foucault deutet die antike Homosexualität als erotische Stilisierung des Machtverhältnisses zwischen „freien Männern“; analog sieht er in S/M die Erotisierung von Macht. Es handele sich um „die Nutzung eines strategischen Verhältnisses als Quelle der Lust“; dieses strategische Verhältnis sei jedoch, im Gegensatz zur Asymmetrie der Rollen in der Antike „immer flüssig“. Es gibt Rollen, aber sie sind umkehrbar: wer jetzt den „Herrn“ spiele, könne in die Rolle des „Sklaven“ wechseln und umgekehrt.¹ S/M gewinnt somit für Foucault die Bedeutung eines Modells der Erotisierung von Macht, das „flüssiger“ ist als dasjenige der antiken Knabenliebe. In beiden Fällen handelt es sich um eine Verflechtung von Wissen, Macht und Lust, durch die, wie Foucault betont, Machtstrukturen nicht einfach reproduziert, vielmehr kritisch durch inszenatorische Verdoppelung reflektiert werden. Die Praktiken von S/M wie Foucault sie schildert, vermeiden die starre antike Hierarchie von Aktivität/Passivität, Befehl/Unterwerfung, Männlichkeit/Weiblichkeit, indem sie die Symmetrie des Rollentauschs kennen. Foucault rückt damit vom Typus der sokratischen Selbstbeherrschung ab, in der es tendenziell jede als weibisch geltende Passivität als unwürdige Beschränkung von Freiheitsmacht zu vermeiden gilt. Foucault scheint ein Modell zu favorisieren, in dem jedes Selbst zugleich Herr und Sklave seiner Lüste sein kann: Freiheit bestünde gleichermaßen darin, die Lüste zu beherrschen wie ihnen zu unterliegen.

Gleichwohl wirft Foucaults Erörterung die Frage auf, ob hinsichtlich der Antike überhaupt sinnvoll von einer erotischen Kunst gesprochen werden kann, wenn damit weder spirituelle Sublimierung noch Gebrauch der „Kräfte“ zum Zwecke von deren kontrollierter Intensivierung gemeint sein soll. Foucault, der Lyotards Interpretation der chinesischen ars erotica gekannt haben dürfte, scheint vor den illiberalen Konsequenzen einer konsequenten Strategie der Intensivierung zurückzuschrecken. In seiner Konzeption von Askese reproduziert sich der antike Widerspruch zwischen Energetik und Spiritualität. Asketik wird angetrieben vom Widerspruch zwischen dem Amoralismus einer Energetik der Steigerung und Intensivierung, der auch Lyotard vom Standpunkt der *Économie libidinale* hat abrücken lassen², und dem Motiv eines spirituellen Aufstiegs, das dereinst jenen

¹ Vgl. Foucault, DE IV, 743.

² Vgl. Dews, *Logics of Disintegration*, 138.

lustfeindlichen Hypermoralismus hervorgetrieben hat, der dem liberalen Gebrauch der Lüste ein Ende bereiten sollte.

Das Modell der Ausweitung

Wilhelm Schmid versucht in seiner „Grundlegung“ reflektierter Lebenskunst „jene Aspekte ausfindig zu machen, die, *quasi-transzendental*, zwar nicht für jede mögliche, aber für jede reflektierte und in diesem Sinne philosophische Lebenskunst grundlegend sind – ein Versuch, Lebenskunst nicht, wie in der Tradition häufig geschehen, inhaltlich festzulegen, sondern ihre Grundbestandteile zu thematisieren, die im jeweiligen historischen und kulturellen Kontext die Bedingung ihrer Möglichkeit darstellen, und deren konkrete Ausgestaltung den Individuen überlassen bleiben muss.“¹ Was Schmid „quasi-transzendental“ nennt, scheint Wendungen wie „en bloc“ oder „global“ bei Foucault zu entsprechen, wobei in *Der Gebrauch der Lüste* allerdings der Eindruck vermieden werden soll, dass es sich um quasi-universalistische Prinzipien handle, vielmehr wird damit ein Ensemble von allgemeinen Regeln innerhalb eines Kontextes bezeichnet. Schmid gibt der Foucaultschen Lebenskunst eine quasi-kantianische Wende, die sie durchaus in die Nähe dessen rücken lässt, was ein Kritiker Foucaults, Axel Honneth, „formales Konzept der posttraditionalen Sittlichkeit“ genannt hat.² In Honneths „anererkennungstheoretischem Ansatz“ geht es allgemein um die Entwicklung eines normativen Konzepts „in der Mitte zwischen einer auf Kant zurückgehenden Moraltheorie und den kommunitaristischen Ethiken: mit jener teilt er das Interesse an möglichst allgemeinen Normen, die als Bedingungen für bestimmte Möglichkeiten aufgefasst werden, mit dieser aber die Orientierung am Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung.“³ In der gezähmten Version der Foucaultschen Lebenskunst, die Schmid vorlegt, erscheint diese geradezu als Beitrag zur Ausarbeitung einer solchen Position zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. Honneth geht es um die Suche nach einem konzeptuellen Ausweg aus der „moralischen Krise der Moderne“; ähnlich sucht Schmid nach einer reflexiven, das heißt posttraditionalen Lebenskunst, die, in sich kritisch, gleichwohl „Lebenshilfe“ inmitten einer Situation des Orientierungsverlusts bieten könnte.⁴ Honneth sucht nach einer demokratischen Sittlichkeit, Schmid nach einer demokratischen Lebenskunst. Im Konzept reflexiver Selbstkunst versucht Foucault

¹ Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, 10 f.

² Honneth, *Kampf um Anerkennung* 282.

³ Honneth, *Kampf um Anerkennung* 286.

⁴ Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, 10.

offenbar Kontext und Freiheit miteinander auszusöhnen; andererseits jedoch ist eine Unvereinbarkeit der Momente festzustellen, in der diese sich in konventionellen Kontextualismus und anarchischen Liberalismus polarisieren. Schmidts „Grundlegung“ wirkt vielfach glatt und gutgemeint, weil er dazu neigt, darin Foucaults „Wahl“ zu sehen, statt dessen Extremismus als Artikulation einer objektiven Unversöhnlichkeit zu begreifen, an der die Konzeption von Lebenskunst zu scheitern droht.

Foucault gesteht zu, dass jene detaillierten diätetischen Regeln, in denen er eine „ganze Lebenskunst“ am Werk sieht¹ „kultische und religiöse Bedeutung“ hatten²; die Verbindlichkeit der diätetischen Praktiken erwuchs also ihrem nicht bloß konventionellen, sondern geradezu rituellen Gehalt, den er stillschweigend der Ästhetik zuschlägt. „Kontext“ zeigt sich somit als eine Art ästhetisch-ritueller Raum, der freien Menschen die Stilisierung ihrer Freiheit ermöglicht. Aber wäre solche Freiheit nicht ungefähr so trivial wie diejenige der freien Fahrt für freie Bürger vor dem Hintergrund eines allgemeinen Kultus des Automobils? Ist nicht auch das Autofahren eine *techné*, eine Kunst-Technik, die jene Selbstbemeisterung verlangt, die den freien Bürger zur Teilhabe an der demokratischen Machtausübung legitimiert? Kann Autofahren nicht als Stilisierung des „agonistischen Verhältnisses unter freien Menschen“³ verstanden werden; eine Befreiung, die von bestimmten Regeln, Stilen und Konventionen ausgeht? Sobald er sich der Gegenwart nähert, schlägt der implizite Traditionalismus und Konventionalismus von Foucaults Beschreibung der antiken Stilisierung von Freiheit um in einen rabiaten Antitraditionalismus, dem es kaum darum geht, Freiheit *innerhalb* gegebener Regeln und Konventionen zu realisieren, sondern vor allem *gegen* diese. Foucaults Konzeption der Überschreitung gesteht nur zu, dass Befreiung immer innerhalb von Machtverhältnissen situiert ist. Während die Darstellung antiker Lebenskunst im Zeichen von Reflexion steht, wird diese nun, zugespitzt zu Kritik und Widerstand, ins Zentrum zeitgenössischer Lebenskunst gerückt. Fern davon, etwa Frauen dazu anzuhalten, innerhalb konventioneller Rollenmuster ihre Lust zu suchen, sympathisiert Foucault mit dem extremen Feminismus eines lesbischen S/M, in dem Frauen sich der „alten Stereotypen der Weiblichkeit“ entledigen.⁴ Statt Stilisierung von Freiheit ausgehend von gegebenen Regeln und Konventionen, innerhalb derer es erlaubt ist, erfinderisch zu sein, nun die Tendenz zur „anarcho-liberalistischen Ideologie“⁵, für die Freiheit allemal darin besteht,

¹ Foucault, UP 115; dt. 131.

² Foucault, UP 117; dt. 133.

³ Deleuze, *Foucault*, 114.

⁴ Foucault, DE IV, 742.

⁵ Honneth, „Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault“, in: Erdmann et

Konventionen zu brechen, sich Regeln zu widersetzen und antitraditionalistisch neue Lebensweisen zu kreieren und zu konstruieren. Während im antiken Griechenland die herrschende Elite sich kultivierte, wird nun in Subkulturen und sozialen Bewegungen das Potential für eine Neuerfindung der antiken Asketik verortet. Die „andere Ökonomie der Körper und der Lüste“ als Traum von ritueller Anarchie, von einer ästhetischen Ordnung, in der mit dem Widerspruch von Energetik und Liberalität umgegangen werden kann?

Die Probleme, in die Foucaults Erörterung der antiken Selbstkultivierung, als Modell verstanden, führt, werden noch deutlicher im Kapitel über die Kunst der „Ökonomik“, das demjenigen über „Diätetik“ folgt. Angenommen Foucault versucht in *Der Gebrauch der Lüste*, die formale Konzeption einer moralisch bedeutsamen Asketik zu skizzieren, so stellt sich die Frage, wie weit vom griechischen Kontext abstrahiert werden kann, ohne dass Selbstkultivierung ihren moralischen Gehalt einbüßt und in eine solipsistische Selbstverwirklichung¹ übergeht, in der Lebenssteigerung zum amoralischen Selbstzweck geworden ist, der sich allenfalls noch mit der Aura rebellischer Subjektivität zu umgeben vermag. Foucault evoziert in Gesprächen das griechische Modell als moralische Perspektive für die Gegenwart, um indes sofort zu betonen, die Griechen seien als Vorbild untauglich, und es gehe nicht um ein Zurück. Diese Ambivalenz, theoretisch ernstgenommen, ist dazu angetan, Foucaults Konzeption der Selbstkultivierung ad absurdum zu führen. Diese war in der griechischen Antike, sei es als Diätetik, als Ökonomik, als Erotik oder als Philosophie nicht nur notwendig intersubjektiv strukturiert, sie war zudem nur dann moralisch gehaltvoll, wenn sie zur vorbildlichen Ausfüllung der Aufgaben des freien Mannes in Familie und Haus sowie in der Politik vorbereitete und befähigte. Die antike Selbstkultivierung war nicht auf individuelle Selbstverwirklichung beschränkt, weil sie als Ausweitung des sozialen Radius eines freien Mannes gedacht wurde, der zunehmend dazu fähig wird, über seinen eigenen Körper hinaus in Haus und Politik verantwortlich zu handeln. Dies weil, wie Foucault sagt, die „Ethik der Lüste“ nach dem Modell der Ordnung häuslichen bzw. politischen Lebens gedacht wurde.² Hier stellt sich das Problem des Verhältnisses von Selbstkultivierung und Politik, von Regierung des Selbst und Regierung der Anderen, dem Foucault sich seit den späten 70er Jahren im Namen von „Regierung“ (*gouvernementalité*) gewidmet hat. Er zielt auf ein neues politisches Denken, wobei er allerdings zugesteht noch in den Anfängen einer zeitgenössischen Transformation antiker Fragen zu stecken.³ Unschwer sind

al, *Ethos der Moderne*, 19.

¹ Vgl. Honneth, *Desintegration*, 16 f.

² Vgl. Foucault, UP 82 ff; dt. 94 ff.

³ Vgl. Foucault, DE IV, 722. Die in dieser Arbeit weitgehend vernachlässigte britische

die Widersprüche zu erkennen, in die Foucault beim Versuch gerät, den ethisch-politischen Charakter, den Selbstkultivierung in der Antike hatte, für die Gegenwart zu reformulieren.

Zur platonischen, strengen „Korrelation von Individuum und Polis“ bemerkt Foucault: „Der Mensch wird unmäßig, wenn die Machtstruktur, die *arche* fehlt, die es ihm erlaubt, die niederen Mächte zu besiegen und zu beherrschen (*kratein*); dann wird ‚tiefste Knechtschaft und Niedertracht‘ seine Seele erfüllen; deren ‚ehrenhafteste‘ Teile werden in Sklaverei stürzen und ‚eine Minderheit, die aus dem schlechtesten und ungestümsten Teil besteht, wird als Herrin befehlen‘.“¹ Diese Auffassung, übertragen auf den politischen Bereich, bildete das Zentrum aristokratischer Kritik an den demokratischen Institutionen Athens; dieser zufolge bringt die Demokratie die zur wahren Selbstbemeisterung Unfähigen zu Macht und Einfluß.² Um den ethischen Gehalt der antiken Asketik für ihre zeitgenössische Erneuerung behaupten zu können, bedarf Foucault der Perspektive auf eine neuartige Korrelation von individueller „Ethik der Lüste“ und demokratischer Politik. Diese sieht er gegeben zwischen kreativen und innovativen Sexualpraktiken und einer „bestimmten Form der politischen Innovation, der politischen Kreation und des politischen Experiments“, wobei er politisch-soziale Bewegungen vor Augen hat, die, „ohne Programm“, „wahrhaft unser Leben transformiert haben“. ³ Foucault zögert nicht die sadomasochistische Intensivierung der Lüste mit einem neuen Modell des politischen Lebens in Verbindung zu bringen; damit hört jene auf bloß private Wahl zu sein und wird selbst zum politischen Thema.

Schmid, der zu diesem Thema schweigt, meidet diese spektakuläre Transformation der antiken Asketik und sucht das Konzept von Ästhetik der Existenz und Selbstbemeisterung allgemein als „demokratische Verfassung des Selbst in seinem Inneren wie nach Aussen hin“ zu deuten.⁴ In einer globalisierten

Foucault-Rezeption hat dem Motiv der „Regierung“ besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Vgl. etwa Andrew Barry, Thomas Osborne, Nikolas Rose (eds.), *Foucault and political reason, Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*; Nicolas Rose, *The Powers of Freedom: reframing political thought*; Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller (eds.), *The Foucault effect: studies in governmentality*.

¹ Foucault, UP 83; dt. 95.

² Vgl. den Abschnitt „Parrhesia und die Krise der demokratischen Institutionen“ in Michel Foucault; *Diskurs und Wahrheit, Berkeley Vorlesungen 1983*.

³ Foucault, DE IV, 746.

⁴ Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, 257. Im „Multiples Subjekt und das Konzept der Kohärenz“ überschriebenen Abschnitt seiner stark von Foucault inspirierten *Philosophie der Lebenskunst* beschreibt Wilhelm Schmid ein „multiples, veränderliches Subjekt“, das nicht mehr das alte Subjekt der Identität sein, aber gleichwohl die Fähigkeit zur Resistenz haben soll, die dem „postmodernen Subjekt der Multiplizität“ abhanden zu kommen droht. (Schmid,

Welt ist es nun nicht mehr nur die polis, auf die sich die Verantwortung des Bürgers erstreckt, vielmehr sollte das demokratische Selbst in der Lage sein, „den konzentrischen Kreisen der Klugheit Rechnung zu tragen“: es ist ein „von Grund auf kosmopolitisches, soziales und ökologisches Selbst, ein Selbst ‚über sich hinaus‘, auf dem Weg zu Anderem, zur Welt, zu Möglichem und Künftigem.“¹ Schmid folgt im Prinzip dem von Foucault erörterten antiken Modell der drei Sphären von Selbst, Haus und Stadt (Staat) und differenziert es den komplexeren Bedingungen der Gegenwart entsprechend. Die reflektierte Askese des antiken freien Mannes wird verallgemeinert zu einer jede Frau und jeden Mann betreffenden „reflektierten Lebenskunst“, die es in konzentrischen Kreisen zu entfalten gilt, die „sozial, räumlich und zeitlich immer weiter ausgreifen und die Wahlakte und Handlungen unter den Anspruch stellen, auch im weiteren und entfernteren Sinne die Interessen Anderer und die Auswirkungen des eigenen Handelns auf Andere und die Allgemeinheit mitzubedenken.“² Das antike Modell der Ausweitung des Selbst aktualisiert Schmid indem er die räumliche Ausweitung von der nächsten Nähe ausgehen lässt, zum Haus im Sinn des engeren sozialen Umkreises, bis hin zu Stadt/Region, Gesellschaft und Weltgesellschaft; zeitliche Ausweitung soll entsprechend von der momentanen Gegenwart über die absehbare und entferntere Zukunft reichen, bis hin zu Grenzen des eigenen Lebens und darüber hinaus auf das Leben künftiger Generationen.³

Foucaults Hinweise auf die antike Asketik als Ethik scheinen ein solches normatives Konzept der Ausweitung in Anspruch zu nehmen, ohne dass sich in seinen Äußerungen zur Gegenwart mehr als flüchtige Spuren einer solchen

Philosophie der Lebenskunst, 250 f) Vor diesem Hintergrund stellt Schmid sein Konzept einer konstruierten, fragmentarischen Kohärenz vor, ein „Gefüge der Widersprüche“, fähig zur „Integration des Anderen“. Zusammenfassend heißt es: „Wie beim stoischen Verständnis des Selbst geht es darum, sich eine gewisse Fähigkeit und Stabilität zu verleihen, im Unterschied zum stoischen Konzept ist diese Selbstorganisation jedoch weniger rigide und das Selbst weitaus poröser, ein ständiger Balanceakt, schwankend und oszillierend Es ist die Kohärenz des Subjekts, die den Begriff der *Ästhetik der Existenz* für sich in Anspruch nehmen kann, mit all den Bedeutungen, die für diesen Begriff erschlossen worden sind: Die Kohärenz ist Ausdruck der Selbstmächtigkeit des Subjekts, die nicht mit Selbstherrschaft oder ‚Selbstbeherrschung‘ verwechselt werden darf; sie ist gleichsam die demokratische Verfassung des Selbst in seinem Inneren wie nach Außen hin.“ (Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, 256 f) Diese Passage gibt einen guten Eindruck vom Potential der Foucaultschen Selbstkultur und charakterisiert treffend den Punkt der Abweichung vom Stoizismus, implizit auch von einer traditionellen Selbstdisziplin, die sich im Begriff der „spirituellen Übungen“ zu reformieren sucht.

¹ Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, 256.

² Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, 226.

³ Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, 226.

Anwendung des antiken Modells fänden. Dies wohl, weil er bemerkt hat, wie fragwürdig die Anwendbarkeit eines antiken Ausweitungsmodells für die Gegenwart ist, das nicht zuletzt durch Veränderungen im Bereich der Familie (Schmid spricht vom „ökologischen Haus“, aber nicht von Problemen der postfamiliaren Familie) seiner strukturellen Verankerung beraubt worden ist? Man mag in Foucaults politischem Engagement eine zeitgenössische Variation des antiken Bürgers sehen; im Unterschied zur Subversivität des Sokrates, für die dieser zum Tode verurteilt wurde, akzeptiert Foucault jedoch keine Grenze, über die hinaus die Inanspruchnahme von Bürgerfreiheit in „hybride Freiheit der Gesetzlosigkeit“¹ überginge. Der Anarcho-Liberalismus, zu dem Foucault tendiert, ist in der Tat selbstwidersprüchlich, als er allenthalben darauf zielt jene demokratische Ordnung zu unterwandern, die er beständig in Anspruch nimmt. Foucault verweigert jene prinzipielle Affirmation des Bestehenden, die Sokrates dazu veranlasst hat, seine Verurteilung zu akzeptieren.² Er versteht Kritik und Widerstand nicht als zivilen Ungehorsam, der auf legitime Weise an den Grenzen der Legalität arbeitet, sondern als strategische Waffen im unabschließbaren Guerillakrieg gegen das Bestehende. Damit verlässt er unzweifelhaft jene „demokratischen“ Bedingungen der antiken Selbstkultur, durch welche diese allein moralischen Wert gewinnen konnte und scheint eine Art Naturrecht auf Widerstand in Anspruch zu nehmen, das auf dem energetischen Imperativ individueller Lebenssteigerung gründet.

Kreative Askese und neue Ethik

Foucault hat Sexualität als „Beispiel für ein allgemeines Problem“ verstanden³. An ihr lässt sich paradigmatisch jene fortschreitende Umpolung des Selbstverhältnisses von einer repressiven zu einer integrativen „Ökonomik der Energien“ studieren. Spricht Foucault am Schluss von *Der Wille zu Wissen* von einer „anderen Ökonomie der Körper und der Lüste“, so ist diese nur im Widerstand gegen eine „Sexualität“ zu erreichen, welche zugleich die „Macht“ intensiviert und die „Produktion“ multipliziert.⁴ Die Differenzierung, die sich mit Foucault zwischen souveränem, disziplinierendem und regulierendem Selbstverhältnis vornehmen lässt, fügt sich in eine Interpretation des Verhältnisses von Kant und

¹ Böhme, *Der Typ Sokrates*, 167.

² Vgl. Gernot Böhme, *Der Typ Sokrates*, 167.

³ Vgl. das Vorwort zur deutschen Ausgabe von *La volonté de savoir*, Foucault, DE III, 136.

⁴ Vgl. Foucault, SP 209; dt. 267.

Freud, welche deren Positionen weniger in Entgegensetzung als in Kontinuität sieht. Hatte nicht schon Kant sich in seiner Rede von „ethischer Asketik“ gegen die übertriebenen Disziplinierungen der Mönchsaskese abgesetzt? Indem bei Kant an die Stelle einer bloß repressiven, uneingeschränkten Souveränität beanspruchenden Vernunft, eine, wenn auch uneingestanden, von Triebenergien gespeiste Vernunft tritt, zeigt sich im Kantischen Konzept der Selbstdisziplin genau jene Dialektik von Repression und Produktion, die Foucault so präzise beschreibt als Doppelstruktur der Disziplinen, welche die „Kräfte der Körper“ zugleich steigern und schwächen, das heißt ökonomisch ausbeutbar wie politisch gefügig machen sollen. Während Foucault diese Doppelstruktur zumal für das Problem der „Sexualität“ thematisiert hat, sollt die obige Erörterung die Behauptung plausibilisieren, dass eben diese Ambivalenz auch „Kreativität“ charakterisiert. Diese wurde verstanden als Verbindung der scheinbar unvereinbaren Tendenzen von Individualisierung und Ökonomisierung des Selbst. Kreativität zeigt sich somit paradox als gemeinsame Formel für Befreiung und Unterwerfung.

Zu fragen bleibt, warum Foucault nicht die naheliegende Konsequenz gezogen hat, nach dem Dispositiv der Sexualität auch von einem Dispositiv der Kreativität zu sprechen, da doch dieses offenbar insofern dem von der Sexualität her bekannten Muster folgt, als es verknüpft ist mit der Entfesselung humaner Ressourcen, die zugleich in ihren politischen Konsequenzen derart kontrolliert werden soll, dass nicht die Elastizität des integrativen Kapitalismus gesprengt wird. Heißt Kreativität zu loben nicht auch, jene Macht zu lieben und zu wünschen, „die uns beherrscht und uns ausbeutet“? Warum fehlt von Seiten Foucaults eine überzeugende Einbindung der Ästhetik der Existenz in die Analysen der Disziplinen und Dispositive, deren „Kunst des menschlichen Körpers“ diesen bis ins subtilste Detail bearbeitet und durchformt? Warum allenfalls rudimentäre Reflexion auf das Verhältnis von neuerer Tendenz zur Lebenskunst und der fortschreitenden Ästhetisierung des Lebens sowie der wachsenden Bedeutung „kreativer Arbeit“, die von Mode und Fitness, Design und Werbung, Musik und Medien über die Gestaltung unterschiedlichster Lebensräume und „Realitäten“ bis hin zur chirurgischen, eugenischen und energetischen Umkonstruktion des Menschen reicht? Insbesondere die mit den Zuständen in Kalifornien, dem Zentrum der kreativen Technologien, vertrauten Dreyfus und Rabinow haben Foucault in Gesprächen mehrfach zu solchen Zusammenhängen zumindest andeutungsweise befragt.

Foucaults Antworten machen immerhin klarer, worin er den Bruch zwischen den mikrophysischen Disziplinen, dem sexuellen Dispositiv und seiner Konzeption der Selbstkreation sieht. Dreyfus und Rabinow weisen darauf hin, dass ein Projekt wie dasjenige, aus sich selbst ein Kunstwerk zu machen „sehr verbreitet“ sei an Orten

wie Berkeley, „wo die Menschen meinen, dass alles was sie tun – von ihrem Frühstück bis zur Weise, in der sie Liebe machen oder der Weise, in der sie einen Tag verbringen – eine vollendete Form finden sollte.“ Foucault erwidert, er befürchte, „dass in den meisten dieser Fälle, die Leute mehrheitlich denken, dass sie tun was sie tun, dass sie leben wie sie leben, weil sie die Wahrheit kennen über den Wunsch, das Leben, die Natur, den Körper etc.“¹ Foucault meint also, dass die meisten dieser Leute Lebenskunst innerhalb des Dispositivs der Sexualität oder, weiter gefasst, der Authentizität betreiben. Indem er „kreative Praxis“ und die „Idee der Authentizität“ einander entgegengesetzt, rekurriert er auf die Differenz von Selbsterfindung und Selbstentdeckung, wobei letztere nicht auf die Erzeugung von Unbekanntem ausgeht, sondern das Selbst mimetisch einem wahren Selbst anzuähneln trachtet. Das Motiv der Authentizität, so Foucault, verweise implizit oder explizit „auf eine Seinsweise des Subjekts, bestimmt durch seine Adäquation an sich selbst“.² Auf die Nachfrage hin, ob denn nicht die Selbstsorge der Griechen als eine erste Version „unserer Autokonzentration“ aufgefasst werden könne, in der viele ein „zentrales Problem unserer Gesellschaft“ sähen, insistiert Foucault auf der Differenz von Selbstentdeckung und Selbsterfindung.³ Er suggeriert eine Korrespondenz von Antike und Gegenwart im Motiv der Selbstkreation, ohne zu erwägen, dass die Dominanz der Mimesis-Idee in der Antike dort eine der modernen ähnliche Konzeption menschlicher Kreativität nicht zugelassen hat.

Im Gegensatz zu Hadot, der die spirituellen Übungen der Antike ganz im Modell der Selbstentdeckung als Selbstadäquation beschreibt, zeichnet Foucault eine historische Konstellation von prächristlichem und postchristlichem, präpsychologischem und postpsychologischem Zeitalter. Christentum und Psychologie sind demnach nicht nur durch die tiefschürfende „Hermeneutik des Subjekts“ verbunden; die Durchsetzung der Dechiffrierung des Selbst bringt die Tendenz zu einer Transformation von sehr allgemein gehaltenen und individuell

¹ Foucault, DE IV, 392.

² Foucault, DE IV, 617.

³ „In dem, was man den zeitgenössischen Kult des Selbst nennen könnte, geht es da rum, sein wahres Selbst zu entdecken, indem es unterschieden wird von dem, was es verdunkeln oder entfremden könnte, indem seine Wahrheit mit Hilfe eines psychologischen Wissens oder einer psychoanalytischen Arbeit dechiffriert wird. Nicht nur identifiziere ich die antike Kultur des Selbst nicht mit dem, was man den zeitgenössischen Kult des Selbst nennen könnte, vielmehr meine ich, dass sie diametral entgegengesetzt sind. Was geschehen ist, ist genaugenommen eine Verkehrung der klassischen Kultur des Selbst. Diese vollzieht sich im Christentum, wenn die Idee eines Selbst, dem es zu entsagen gilt – weil man durch die Anhänglichkeit an sich selbst sich dem Willen Gottes widersetzt – ersetzt wird durch die Idee eines wie ein Kunstwerk zu konstruierenden und zu kreierenden Selbst.“ (Foucault, DE IV, 624.)

auszugestaltenden Verhaltensregeln in zunehmend detaillierteren Verhaltensnormen, welche den Spielraum der kreativen Askese der Antike zunehmend eingeengt haben sollen. Mit der Differenz von „Code-orientierter“ und „Ethik-orientierter“ Moral¹ wird verständlicher, welche begrifflich weitreichende Kluft bei Foucault zwischen den „Regeln, Stilen und Konventionen“ der Antike und jenem normalisierenden Zwang gesetzt ist, der mit Disziplinen und Dispositiven assoziiert ist. Seine in Detailstudien zum klassischen Zeitalter der Aufklärung entwickelten Begriffe entwickelt Foucault nun zu einer weitgespannten historischen Konstruktion weiter, die insbesondere für die klassische griechische Antike eine Art ästhetischer Liberalismus behauptet, der als asketischer ethische Züge erhält. Infolge ihrer spirituellen Orientierung enthält die antike Ästhetik der Existenz allerdings eine gewisse Tendenz zur schleichenden Selbstaufhebung, die mit dem Aufstieg des Christentums korrespondiert. Mit dessen Niedergang und demjenigen seines säkularen Nachfolgers, der Psychologie, sowie dem damit einhergehenden Verfall einer universalistischen Gesetzes-Moral, sieht Foucault sodann einen ästhetischen Liberalismus heraufziehen, aus dessen Perspektive die Antike auf neuartige Weise „problematisiert“ werden kann:

„Von der Antike zum Christentum geht man von einer Moral, die wesentlich Suche nach einer persönlichen Ethik war, über zu einer Moral als Gehorsam gegenüber einem System von Regeln. Und wenn ich mich für die Antike interessiert habe, dann weil, aus einer ganzen Reihe von Gründen, die Idee einer Moral als Gehorsam gegenüber einem Code von Regeln heute im Verschwinden begriffen oder bereits verschwunden ist. Und auf diese Abwesenheit von Moral will und muss die Suche nach einer Ästhetik der Existenz antworten.“²

„Ästhetik der Existenz“ wird erkennbar als vom Zerfall des christlichen bzw. universalistischen Humanismus erzwungener Versuch eine antiuniversalistischen, antihumanistische „Ethik“ zu motivieren, die Foucault nicht in Gegensatz zu „Moral“ setzt, vielmehr als „Ethik-orientierte“ und das heißt „asketische“ Moral versteht. Diese hätte seiner Auffassung nach an die Stelle einer im Verschwinden begriffenen „Code-orientierten“ Moral zu treten oder diese zumindest zu ergänzen. Mit diesen beiden Begriffen hat er Tendenzen innerhalb von „Moral“ im Sinn, von denen er meint, dass sie historisch in unterschiedlicher Gewichtung und Mischung sich finden. In der Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* präzisiert Foucault in systematischer Absicht diesen doppelten Begriff der Moral.³ Im Zentrum steht dabei das Interesse, eine an Praktiken und Übungen orientierte Ethik, mit rudimentärer Kodifizierung des Verhaltens und schwachem Akzent auf dem

¹ Vgl. Foucault, UP 37; dt. 42.

² Foucault, DE IV, 731 f.

³ Foucault, UP 36 f; dt. 41 f.

„Gesetz“, einer Gegenwart zu empfehlen, die vom Zerfall der christlich fundamentierten Code-Moral geprägt sein soll. In der Sprache von *Der Wille zum Wissen* lässt sich auch von der Verschiebung einer am „Recht“ orientierten Moral zu einer am „Leben“ orientierten Moral sprechen; eine Tendenz, von der Foucault überzeugend behaupten kann, dass sie sich in der Entwicklungsdynamik des „Rechts“ selber mit dem Gedanken von „natürlichen“ Menschenrechten durchsetzt.¹ Die Verschiebung vom Recht zum Leben, vom Code zur Existenz entspricht einer Veränderung innerhalb des Verhältnisses von Steigerung und Unterwerfung, in dem Unterwerfung zunehmend in das Moment von Lebenssteigerung integriert wird, statt im Gegensatz zu diesem zu stehen. Für Foucaults Auffassung spricht mit machtvoller Evidenz die Entwicklungstendenz der Modernisierung okzidentaler Gesellschaften, in der die Dynamik der Freisetzung technisch-wissenschaftlicher Innovation, ökonomischer Produktivität, sozio-politischer Mobilisierung und individueller Kreativität mit immer flexibleren Techniken der aktiven Normalisierung einhergeht, für die ein Zurücktreten der Bedeutung souveräner und disziplinärer Unterwerfung charakteristisch ist.

Vor dem Hintergrund dieser Tendenz zu „auf das Leben gerichteten Technologien der Macht“², welche raffiniert genug sind, der Regulierung des Lebens den Anschein von „Befreiung“ zu verleihen, begibt sich Foucault auf die Suche nach einer „Ethik“ der Freiheit unter Bedingungen der „Normalisierungsgesellschaft“. Die Unterscheidung von „Code-orientierter“ und „Ethik-orientierter“ Moral erinnert an Habermas’ Unterscheidung zwischen Universalismus der Moral und Ethik der Selbstverwirklichung, wobei Habermas den Universalismus wohl entschieden vom „Naturrecht“ gelöst hat, das Motiv der Selbstverwirklichung indes, ganz im Sinne einer expressivistischen Verengung von Ästhetik, auf Authentizität fixiert bleibt. Mit Foucaults Rede von „relativer Autonomie“ der beiden Moral zugeschriebenen Momente³, von deren Konflikten und Mischungen, eröffnet sich durchaus die Möglichkeit an Konzepte universalistischer Moral anzuknüpfen. Denn wenn bei Habermas der Aspekt der „Ethik“ gewissermaßen rückständig bleibt, so bei Foucault der Aspekt von „Moral“, den er als „Code-orientierte“ Moral mit dem Substantialismus der menschlichen Natur verschwinden sieht. Foucaults Einseitigkeit erlaubt es ihm allerdings, inspiriert durch die antike Selbstkultivierung, sein Modell von Ethik als kreativer Askese zu entfalten. Als asketische ist Ästhetik der Existenz klar unterschieden von expressivistischer Selbstverwirklichung, die Foucault, zumindest der Theorie nach, mit dem Begriff der „Selbstentdeckung“ verwirft. Selbstverwirklichung entspricht

¹ Vgl. Foucault, VS 191; dt. 173.

² Foucault, VS 190; dt. 172.

³ Vgl. Foucault, UP 36; dt. 41.

demnach allenfalls eine an der Differenz von Authentizität und Inauthentizität orientierte „kreative Aktivität“, die er exemplarisch bei Sartre formuliert sieht.¹

Unter dem allgemeinen Vorbehalt gegen Foucaults Tendenz, den asketischen gegen den universalistischen Aspekt von Moral auszuspielen, ist kaum zu leugnen, dass Foucault, im Namen von Ästhetik der Existenz, Probleme von Selbstkultivierung überzeugend zu thematisieren vermag, die von zeitgenössischen Technologien aufgeworfen werden und vor denen die Konzeption authentischer Selbstverwirklichung sich hilflos zeigt. In der Strategie, den neuen Lebenstechnologien durch eine *techne tou biou*, eine Technik und Kunst des „Lebens“, zu begegnen, wirkt satanischer Hypermodernismus, welcher der Tendenz zur Lebenssteigerung durch Übersteigerung, dem Zwang zur Kreativität mit dem Aufruf zur totalen Innovation zu opponieren trachtet. Die Kreativität, die Foucault in der Antike ausmacht, vermag er nur in Gegensatz zur modernen „Sexualität“ zu setzen, weil seine grobe historische Konstruktion diese durch Nachweis der Spuren christlicher Selbsterforschung einer Code-orientierten Moral zuschlagen kann, die ihm den Blick dafür verstellt, dass Freisetzung von Sexualität und Entfesselung von Kreativität eine ähnliche Rolle in einem auf Innovation eingeschworenen Liberalismus mit stark ästhetischem Gepräge spielen. Das antike, in *Der Gebrauch der Lüste* so ausführlich erörterte, Problem von Exzess und Mäßigung hat in der von Foucault zumal in diversen Gesprächen geforderten transgressiven Kreativität keinen Platz. Diese vermag „Ethik“ nicht anders zu denken, denn als Freiheit der Überschreitung von Grenzen. Mäßigung als freie Selbstbegrenzung entgleitet seinem Denken, dem Ökonomie der Lüste nichts anders heißt als deren Intensivierung und Steigerung. In der zwanghaft auf Selbstüberschreitung fixierten experimentellen Selbst-Kreation liegt die Verwandtschaft von auf Steigerung und Intensivierung abzielender sexueller Ökonomie der Energien, die Foucault im Zentrum des Dispositivs der Sexualität verortet, und jener „anderen Ökonomie der Körper und der Lüste“, in der „Ökonomie“ verblüffend ungebrochen am Modell der Regulierung zum Zwecke der Steigerung orientiert bleibt. Darin erweist sich Foucaults Nähe zu der von ihm verspotteten Bioenergetik Reichs. Er wendet sich wohl entschieden vom „Kult des Orgasmus“ ab, von dem Daniel Bell behauptet, er habe in den 1950er und 1960er Jahren erfolgreich den „Kult des Mammon“ als Hauptleidenschaft (basic passion) des amerikanischen Lebens ersetzt.² Der „Lyrismus des Orgasmus“ gehört Foucault zur *scientia sexualis*, diese zur „humanistischen Träumerei einer vollständigen und entfalteten Sexualität“ und diese wiederum in die Sphäre authentischer Selbstentdeckung christlichen Ursprungs. Bells Wahrnehmung, nicht

¹ Foucault, DE IV, 393.

² Bell, *The cultural contradictions of capitalism*, 70.

durch Foucaults historische Konstruktion vereinseitigt, versteht jedoch den Kult der Sexualität als Aspekt eines allgemeinen modernistischen „Hungers nach unbegrenzter Erfahrung“¹, von dem jene *ars erotica* die Foucault der *scientia sexualis* entgegengesetzt ebenso geprägt ist wie Reichs Sexualökonomie. Damit soll nicht die Bedeutung von Foucaults Ausbruch aus dem Reichschen Schema geleugnet werden; dieser markiert jedoch weniger einen Bruch mit der Bioenergetik als deren anti-substantialistische Transformation. Die Fähigkeit, die sich im Subjekt entfesselnden Kräfte zu meistern, Foucaults Rede von Selbstbemeisterung (*maîtrise de soi*) erinnert vielfach an die alte Selbstdisziplin und Selbstbeherrschung, zielt jedoch auf freie Disposition und kreativen Gebrauch der eigenen „Energie“. Das Motiv permanenter Selbst-Kreation verfällt somit eben jener Logik von Steigerung und Unterwerfung, die für das Dispositiv der Sexualität charakteristisch sein soll, und von der Foucault sie durch allerlei Veranstaltungen freihalten möchte.

Ist somit der Versuch, Ethik und Ästhetik im Motiv kreativer Askese zusammenzuführen gescheitert? Zeigt sich einmal mehr, dass von Ethik nur im Gegensatz zu Ästhetik gesprochen werden kann, die eben der kreativen und konstruktiven Hybris zu nahe ist, um ihr wirkungsvoll widerstehen zu können? Diese Frage ließe sich nur bejahen, wenn der universalistischen Gesetzesmoral die Fähigkeit zugetraut werden könnte, jene Dynamik, welche Ursache brutaler Ungerechtigkeiten ist, wirkungsvoll zu begrenzen. Der von Foucault konstatierte Verfall der Macht von Gesetz und Code zeigt sich jedoch an der Ohnmacht normativer Eindämmungsversuche, die der Kreativität des Systems hinterherhinken. Nicht nur weil gesetzliche Kontrollen derzeit sich als so ohnmächtig erweisen wie die Versuche ihrer Begründung, sondern auch weil zweifelhaft bleibt, ob sie überhaupt wünschenswert sind, ist die Idee einer neuen Selbstkultivierung nicht einfach abzutun. In Foucaults Rede von der Abwesenheit von Moral, auf die die Suche nach einer Ästhetik Existenz antworten soll, ist das entwicklungsfähige Moment enthalten, Bio-Macht und Technologie des Lebens nicht von außen einzudämmen, sondern zu versuchen, ihnen von innen her zu widerstehen, nämlich durch Technologien des Selbst nicht scheuende „Kultivierung“. Diese wäre von jeglichem ahistorischen Verständnis der Begriffe Natur und Leben fernzuhalten. Gedacht als konflikthafte Verhältnis von Technik und Natur stünde „Kultivierung“ auch für die Frage nach der Möglichkeit ästhetischer Kritik an einer technizistisch verengten Konzeption von Kreation und Konstruktion des Selbst.

Geschichte und Kritik der Gegenwart bedürfte somit weder einer substantiellen Natur noch eines normativen Jenseits; sie vermöchte vielmehr Gestalt zu gewinnen, indem sie historische Weisen der Kultivierung in *bestimmte Konstellation* versetzt.

¹ Bell, *The cultural contradictions of capitalism*, 81.

Derart könnte es möglich werden, eine ethische Dimension für eine ästhetisch orientierte leibliche Kultivierung zu konzipieren, die mit der Kritik am spirituellen Modell auch die rationalistische Ethik des Aufstiegs in Zweifel ziehen muss.

Schlussbemerkung

Ästhetische Moderne ist paradox ob ihrer Teilhabe am offenen Prozess der Modernisierung, dessen Kritik sie gleichzeitig artikuliert. Widerstand gegen die Moderne sucht sie zumal in deren Überbietung (*il faut être absolument moderne*). Foucaults Kultus von Innovation und Erfindung, Intensität und Kreativität gehört diesem Modell an. Vielleicht aber sind noch andere Möglichkeiten des Widerstands denkbar, die gleichwohl nicht der alten, ohnmächtigen Wut gegen Wissen, Technik und Ökonomie verfielen. Die Schwierigkeit, „Kreativität“ zu widerstehen, wird deutlich in der Schwierigkeit, Möglichkeiten der Kritik einer Steigerungslogik zu denken, der auch die ästhetische Moderne, um den Preis ihrer Selbstabschaffung, zu folgen genötigt scheint. In Foucaults Verbindung von Lebenskunst und Baudelaireischer Modernität feiert das totgeglaubte Motiv der Avantgarde fröhliche Urstände und Postmoderne entpuppt sich als Hypermoderne.

Trotz offener Unterschiede zwischen Max Webers und Foucaults Konzeptionen von einerseits spirituell-religiös andererseits leiblich-ästhetisch geprägter Askese ist doch eine Gemeinsamkeit festzustellen, an der sich Foucault als „Sohn der modernen europäischen Kulturwelt“ erweist, als den Weber sich zu Beginn seiner Religionssoziologie bezeichnet.¹ In der vieldiskutierten „Zwischenbetrachtung“, die Weber zwischen seine Erörterung von Konfuzianismus und Daoismus sowie Hinduismus und Buddhismus eingeschoben hat, wird der Unterschied von aktiver Askese und kontemplativer Mystik präzisiert, der Tendenzen bezeichnet, in denen Weber nichts geringeres als einen fundamentalen Unterschied zwischen Okzident und Orient sieht.² Die Rede von okzidentaler „Weltbeherrschung“ und orientaler „Weltanpassung“ entspricht in der Sphäre der individuellen Lebensführung die Differenzierung von Askese und Kontemplation. Auch dort, wo Foucault in drastischer Abweichung von Webers Begriff der Askese von „Askese des Dandy“ spricht, bleibt er doch im Rahmen von Webers Modell, in dem Askese vor allem durch das Primat von „Aktivität“ und weiter von „Arbeit“ charakterisiert ist. Webers idealtypischer Asket steht idealtypisch dem Mystiker gegenüber und dessen auf ein „Minimieren des Handelns“, auf Nichthandeln, Ruhe, Nichtdenken und Entleerung abzielende Kontemplation.³ Foucault mag „das Fehlen einer ‚Kultur der Stille‘ in den heutigen abendländischen Gesellschaften“ beklagt haben⁴ und zweifellos durchziehen die

¹ Vgl. Max Weber, *Religionssoziologie* I, 1.

² Max Weber, *Religionssoziologie* I, 538; ders. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 334.

³ Max Weber., *Religionssoziologie* I, 539, ders. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 330.

⁴ Vgl. Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, 355. Schmid sieht darin die „Lektion Heideggers“.

Motive Schweigen und Verschwinden, Anonymität und Subjektlosigkeit seine Schriften. Dominant jedoch in seiner Konzeption asketischer Lebenskunst ist die Orientierung an kämpferischer Aktivität und unablässiger Arbeit.

Kreativität kann Freiheit bedeuten, aber als Zwang zur Kreativität schlägt sie in Unfreiheit um. Damit gerät eine andere Freiheit in den Blick. Abseits der „Vorstellung vom fessellosen Tun, dem ununterbrochenen Zeugen, der pausbäckigen Unersättlichkeit, der Freiheit als Hochbetrieb“, geprägt vom „Wunschbild des ungehemmten, kraftstrotzenden, schöpferischen Menschen“, das am „Modell der Produktion als Selbstzweck“ gebildet ist, zeigt sich Freiheit als Freiheit, Möglichkeiten ungenutzt zu lassen, als Nicht-Kreativität:

„Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenutzt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. Eine Menschheit, welche Not nicht mehr kennt, dämmert gar etwas von dem Wahnhaften, Vergeblichen all der Veranstaltungen, welche bis dahin getroffen wurden, um der Not zu entgehen, und welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduzieren. Genuß selber würde davon berührt, so wie sein gegenwärtiges Schema von der Betriebsamkeit, dem Planen, seinen Willen Haben, Unterjochen nicht getrennt werden kann. Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, ‚sein sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung‘ könnte an Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden.“¹

Das antike Motiv der Gegenwart taucht hier nicht als ein vages Ideal auf, sondern präzise als bestimmte Negation des Willens zur Steigerung. Freiheit bedeutet nun, dem irren Zwang einer Freiheit zu widerstehen, die fixiert ist auf die Beseitigung von Hemmnissen gesteigerter „Produktion“. Solche Freiheit ist nicht „Tun-Lassen“ (laissez-faire), vielmehr Freiheit des Lassens als Nicht-Tun. Bestimmte Negation heißt, solche Freiheit nicht mit der „inneren Freiheit“ zu assoziieren, zu der überzeitliche Weisheiten verhelfen sollen. Sie ist eine sehr relative, „gelassene“ Freiheit, die schroffe Verweigerung gegenüber den Zumutungen unentwegten Schöpfungstums nicht ausschließt und affektive Involviertheit geradezu verlangt, statt durch sie entwertet zu werden. Solches Lassen ist nicht einfach Inaktivität, passives Hinnehmen, sondern als bestimmtes ein indirektes Tun, ein heikles Sichenthaltens, in dem durch Reduktion für Erfahrungen Raum geschaffen wird, zu geschehen.

Widerstand geht aus Teilhabe hervor: „Die Absage ans herrschende Unwesen der Kultur setzt voraus, daß man an dieser genug teilhat, um es gleichsam in den Fingern zucken zu fühlen, daß man aber zugleich aus dieser Teilhabe Kräfte zog,

¹ Adorno, MM 207 f; GS 4, 179.

sie zu kündigen.“¹ Die Freiheit des Lassens ist zerbrechlich, weil ihr Anfang in einem Hinzutretenden liegt, in einem Sprung von der Sphäre der Erlebnisse in die Sphäre der Erfahrungen. In der Differenz von Erlebnis und Erfahrung, sofern sie eine Reauratisierung des Alltags bedeutet, waltet Sentimentalität. Diese muss neben dem auftrumpfenden Modernismus der Kreativen ohnmächtig erscheinen. Nicht Benjamin, auch nicht Adorno, besetzen die Kategorie des Erlebnisses jedoch so negativ wie es die Rede vom „Unwesen der Kultur“ vermuten lässt. Konstitutives Moment moderner Ästhetik seit Baudelaire ist die Parteinahme für das Erlebnis, für Schock, Reiz, Sensation, Ereignis sowie die Rebellion gegen die behäbige Erfahrung, gegen Aura und Atmosphäre als Repräsentanten der „Gemütlichkeit“ einer stickig engen Vormoderne. Bei aller Solidarität mit der Baudelairschen Modernität bildet Adornos insistente Reflexion auf deren Zwiespältigkeit geradezu das Zentrum seines Philosophierens, insbesondere seiner Ästhetik. Das Verhältnis von Erlebnis und Erfahrung wird dialektisch gedacht, insofern der Übergang zur Erfahrung von der Widersprüchlichkeit des Erlebnisses selbst motiviert wird, dem Schauer vor der darin eingelassenen Gewalt. „Auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen“, das mag sentimental anmuten, aber nur insofern es sentimental ist, einem dynamischen Vitalismus, der mit nihilistischer Subjektlosigkeit keineswegs unverträglich ist, nicht bis zur äußersten Konsequenz folgen zu wollen. Foucault ist konsequent. Wie insbesondere der Text „Was ist Aufklärung?“ zeigt, huldigt seine Konzeption von Selbstkunst dem Baudelairschen Kultus des Neuen in verblüffender Ungebrochenheit. Die „ironische Heroisierung der Gegenwart“ wird auf ein Prinzip permanenter Kreation verpflichtet, das seine innovative Kraft bezieht aus der permanenten „Destruktion dessen, was wir sind“. Adorno distanziert sich von solch Baudelairescher Modernität, indem er im Schreck vor deren Ambiguität inkonsequent wird und eine antiquierte Exzentrizität aufblitzen lässt, in der eine andere Modernität ahnbar wird.

Auf den ersten Blick steht die „Sur l'eau“ überschriebene Passage aus *Minima Moralia* im Werk Adornos verloren da. In einem frühen Text über Anton von Webern von 1932 finden sich allerdings korrespondierende Sätze. Über Weberns Musik heißt es dort:

„Sie fügt sich aus Kontrasten wie eine Landschaft oder wie das ungebundene Lied eines Vogels. Die Aufgabe, die sie dem Ohr stellt, ist nicht, Entwicklungen zu verfolgen oder die Wiederkehr des Gleichen zu erkennen, sondern über den Abgrund des Schweigens hinweg die Laute zur Einheit zu binden, in welcher sie erst, als Laute, ihren wahren Ausdruck gewinnen. Nur nach dem Maßstab einer dynamischen Musik erscheint sie zerrissen, dem sie nicht

¹ Adorno, MM 26 f; GS 4, 30 f.

untersteht. Sie steigert nicht: im Wechsel von Atmen und eing gehaltenem Atem entwirft sie das Bild des Lebendigen.“¹

Sie steigert nicht. Dialektische Logik mündet in ihren „Ursprung“: „im bloßen Ton neigt Musik sich in ihren Ursprung“.² Ursprung wäre Versöhnung des Unversöhnlichen, Versöhnung von konstruktiver Gewalt und mimetischer Subtilität durch Kunst. Die Rettung von Natur in Adornos Ästhetik zielt weniger auf Verteidigung von Natur als Antithese von Technik, denn auf Präzisierung des Motivs von Kultur als vermittelter Unmittelbarkeit.³ Adorno hat es bei Proust gefunden, anders, in gewisser Hinsicht direkter, in der „Einfachheit“ Weberns und Kafkas.

Foucaults „Geschichte der Sexualität“ drängt, vielfach im Gewande einer Kritik der christlichen Spiritualität, zur bestimmten Negation einer Sexualität, die als Produktivkraft anerkannt und in das herrschende Modell der Steigerung der Kräfte und ihres intensivierten Gebrauchs weitgehend integriert werden konnte. Foucault ist jedoch in erstaunlichem Maße entgangen, dass die an Kreativität orientierte Kunst, nicht anders als die nach Befreiung drängende Sexualität, dem Kultus von Produktivität, Aktivität und Vitalität zugehört. Es fehlt bei Foucault eine Problematisierung künstlerischer Kreativität, die derjenigen der Sexualität äquivalent wäre. Ohne diese kann seine Konzeption von Askese zumindest nur bedingt in Anspruch nehmen, Kritik der Gegenwart zu sein.

Freiheit des Lassens, anheimelnder gesagt „Gelassenheit“, scheint mit der ästhetischen Moderne unverträglich zu sein. In Adornos Ästhetik kann eine Bestätigung dieses Eindrucks gesehen werden, sofern diese, der Kritik an Baudelaire zum Trotz, doch stark der Baudelaireschen Modernität verpflichtet bleibt. Weitere, negative, Bestätigung bietet Heideggers Begriff der Gelassenheit mit seiner unverkennbar anti-modernistischen Tendenz. Adornos Konzeption von Kunst (und Kultur) als Prozess zwischen Technik und Natur korrespondiert allerdings mit Heideggers Kritik der Technik, die nicht blindlings technikfeindlich gedacht wird, vielmehr den Menschen in der Mitte zwischen Natur und Technik verortet. Während Foucaults Einebnung der Differenz von Kunst und Technik sich provokativ auf die Seite der „Technokraten der Kunst“ schlägt und das Motiv der Gelassenheit für seine Konzeption von Lebenskunst bestenfalls marginale Bedeutung hat, zielen Adornos Freiheit des Lassens und Heideggers Gelassenheit

¹ Adorno, „Anton von Webern“, GS 17, 208.

² Adorno, GS 17, 209.

³ „Unmittelbares, Einfaches ist für Valéry wie für Hegel nicht das Erste sondern Resultat einer Vermittlung. (...) Wie er das Unmittelbare als vermittelt durchschaut, so ist er offen fürs Unmittelbare als telos der Vermittlung, Das ist ihm Kultur.“ (Adorno, „Valérys Abweichungen“, NzL 163.

auf ein freies Verhältnis zur Technik, das beide allerdings sehr verschieden akzentuieren. Das Eigentümliche an Adornos Ästhetik ist, dass in ihr zumindest die Möglichkeit anklingt, die Baudelairesche Modernität konsequent aus der Perspektive einer anderen ästhetischen Moderne zu kritisieren. Es ist entscheidend diese Differenz zwischen Adorno und Heidegger im Auge zu behalten, wenn über die mögliche Bedeutung einer Ästhetik der Fadheit nachgedacht wird. Es geht darum, Fadheit nicht gegen die ästhetische Moderne zu behaupten, sondern als Moment zeitgenössischer Ästhetik zu denken.

Auf eklatante Weise lässt Foucault, Skepsis gegenüber dem Motiv der Lebenssteigerung vermissen, das in der kreativen Askese von heute an die Stelle des spirituellen Aufstiegs von ehemals getreten ist. Der Sturz dieser konstitutiven Hierarchisierung der menschlichen Vermögen soll hier nicht bedauert werden; zu fürchten ist allerdings jene Art der Enthierarchisierung, die sich philosophisch im Gefolge Nietzsches verbreitet hat. Zu wünschen bleibt eine „Ökonomie der Energie“, die einerseits nicht länger der strengen Tyrannei des Lebens und seiner Steigerung zu gehorchen hätte, andererseits aber auch nicht in die alten Hierarchien einer Lebensverneinung zurückfiel, in der Wünsche, Gefühle und Leidenschaften als Krankheit galten. Die Problematisierung des „kreativen Menschen“ weist somit auf eine Theorie der Selbstkultivierung, die sich nach drei Richtungen hin kritisch zu bestimmen hätte: gegenüber der Hierarchie des Spirituellen, gegenüber dem Ästhetizismus des Körpers und gegenüber der energetischen Maximierung des Leibes.

Die Kritik am Primat des Spirituellen gewinnt dabei allerdings eine ganz andere Bedeutung als im Rahmen der Kritik von platonisch-christlicher Spiritualität, cartesianischem Dualismus und repressiver Vernunft. Mit der Problematisierung des kreativen Menschen verschiebt sich die Aufmerksamkeit. Ins Zentrum rückt ein neuer Typus von Vernunftmensch: der kreative Asket, der Meister einer erfinderischen Ausarbeitung des Selbst. Der Dandy, so Foucault, sieht sich selbst als „Objekt einer komplexen und harten Arbeit“, einer Disziplin, die „despotischer ist als die schrecklichsten Religionen“; Arbeit, Disziplin, Askese kennzeichnen die Suche nach Selbsterfindung.¹ Vor diesem Hintergrund vermag Ästhetik zu einer Macht zu werden, die in der Lage ist, einen Platz einzunehmen, der demjenigen der christlichen Religion in der europäischen Vormoderne ähnelt. Als Macht durchdringt Ästhetik das Alltagsleben unter anderem dadurch, dass sie im Namen von Kreativität das Selbstverhältnis nicht nur von avantgardistischen Künstler und exzentrischen Philosophen prägt, sondern auch von Managern, Yuppies und Mitarbeitern, die nicht länger „Angestellte“ sein wollen und sollen. Die Konzeption

¹ Foucault DE IV, 570 f; dt. Erdmann et al, *Ethos der Moderne*, 45.

von Selbsterfindung büßt den Anschein des überdrehten Ästhetizismus ein, sobald die Gefahr erkennbar wird, dass mit der kreativen Askese auch eine neue Tyrannei aufzieht, an deren Schrecken man vielleicht lernen wird, die asketischen Praktiken der „schrecklichsten Religionen“ in einem neuen, milderen Lichte zu sehen.

Literatur

- Adorno, Theodor W., *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. (Theodor W. Adorno, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen Band 4, herausgegeben von Rolf Tiedemann)
- Adorno, Theodor. W., *Gesammelte Schriften* in 20 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973-1986.
- Adorno, Theodor. W., *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996. (Theodor W. Adorno, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen Band 10, herausgegeben von Thomas Schröder)
- Adorno, Theodor. W., *Theodor. W. Adorno, Walter Benjamin: Briefwechsel 1928-1940*, herausgegeben von Henri Lonitz, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Ames, Roger T., *The Art of Rulership, A study in ancient Chinese political thought*, Honolulu: Hawaii UP 1983.
- Barry, Andrew; Osborne, Thomas; Rose, Nikolas (eds.), *Foucault and political reason, Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, Chicago: University of Chicago Press 1996.
- Bataille, Georges, *L'Erotisme*, Paris : Les Éditions de Minuit 1957.
- Baudrillard, Jean, *La société de consommation*, Paris : Éditions Denoël 1970.
- Baudrillard, Jean, *Oublier Foucault*, Paris : Éditions Galilée 1977.
- Beck, Ulrich, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.
- Bell, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heinemann 1979 (second edition).
- Benjamin, Jessica, The End of Internalisation: Adorno's Social Psychology, in: Jay Bernstein (ed.), *The Frankfurt School, Critical Assessments*, London: 1994, Volume III; zuerst in: *Telos*, 1977, no. 32, pp. 42-64.
- Benjamin, Walter, *Das Passagenwerk*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.
- Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften* (GS), herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980 (1972-1977).
- Blumenberg, Hans, „ ‚Nachahmung der Natur‘, Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen“ (1957), in ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam: Stuttgart 1981.
- Böhme, Gernot und Böhme, Hartmut, *Das Andere der Vernunft, Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- Böhme, Gernot, „Über die Natur des Menschen“, in: Günter Seubold (Hg.), *Die Zukunft des Menschen, Philosophische Ausblicke*, Bonn: Bouvier 1999.
- Böhme, Gernot, *Am Ende des Bacon'schen Zeitalters, Studien zur Wissenschaftsentwicklung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

- Böhme, Gernot, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Böhme, Gernot, *Atmosphäre, Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.
- Böhme, Gernot, *Briefe an meine Töchter*, Frankfurt am Main und Leipzig: Insel 1995.
- Böhme, Gernot, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.
- Böhme, Gernot, *Einführung in die Philosophie: Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998 (1994).
- Böhme, Gernot, *Ethik im Kontext: Über den Umgang mit ernsten Fragen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.
- Böhme, Gernot, *Für eine ökologische Naturästhetik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Böhme, Gernot, *Natürlich Natur: Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Böhme, Gernot, *Philosophieren mit Kant, Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Burchell, Graham; Gordon, Colin; Miller, Peter (eds.), *The Foucault effect: studies in governmentality*, Chicago: University of Chicago Press 1991.
- Butler, Judith, „Sexual Ideology an Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Pontys *Phenomenology of Perception*“, in: J. Allen und I. M. Young (Hg.), *The Thinking Muse. Feminism and French Philosophy*, Bloomington, Indianapolis 1989.
- Curtius, Ernst Robert, *Proust*, Bern: 1952
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris : Les Éditions de Minuit 1986.
- Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris : P.U.F. 1963. Deutsch : *Kants kritische Philosophie*, Berlin: Merve 1990.
- Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris : Les Éditions de Minuit 1969. – Deutsch : *Logik des Sinns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.
- Deleuze, Gilles, *Lust und Begehren*, Berlin: Merve 1996.
- Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Paris: Les Éditions de Minuit 1990. – Deutsch : *Unterhandlungen 1972-1990*, übersetzt von Gustav Roßler, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie I*, Paris : Les Éditions de Minuit 1972/1973. – Deutsch: *Anti-Ödipus, Kapitalismus und Schizophrenie I* übersetzt von Bernd Schwabs, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *Mille Plateau,, Capitalisme et schizophrénie II*, Paris : Les Éditions de Minuit 1980. – Deutsch: *Tausend Plateaus*, übersetzt von Gabriele Rieke und Ronald Voullié, Berlin: Merve 1992.

- Demirović, Alex, *Der nonkonformistische Intellektuelle, Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.
- Detel, Wolfgang, *Macht, Moral, Wissen, Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Dews, Peter, Adorno, Post-Structuralism, and the Critique of Identity, in: *New Left Review*, No 157, May/June 1986.
- Dews, Peter, *Logics of Disintegration, Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London, New York: Verso, 1987.
- Dews, Peter, Power and Subjectivity in Foucault, in: Barry Smart (ed.), *Michel Foucault, Critical Assessments*, London: Routledge 1995, vol. V.
- Dews, Peter, The Return of the Subject in late Foucault, in: Barry Smart (ed.), *Michel Foucault, Critical Assessments*, London: Routledge 1995, vol. VI.
- Dreyfus, Hubert und Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Un parcours philosophique au delà de l'objectivité et de la subjectivité*, traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert, Paris :Gallimard 1984.
- Düttmann, Alexander García, *Zwischen den Kulturen, Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.
- Elias, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation, Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- Erd, Rainer, „Kultargesellschaft oder Kulturindustrie?“, in: Erd, Rainer; Hoß, Dietrich; Jacobi, Otto; Noller, Peter (Hg.), *Kritische Theorie und Kultur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Erdmann, Eva; Forst, Rainer; Honneth Axel (Hg.), *Ethos der Moderne, Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, New York: Campus 1990.
- Ewald, François und Waldenfels, Bernhard, *Spiele der Wahrheit: Michel Foucaults Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Foucault, Michel, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, Gespräch mit Ducio Trombadori, übersetzt von Horst Brühmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
- Foucault, Michel, *Diskurs und Wahrheit, Berkeley-Vorlesungen 1983*, Berlin: Merve 1996.
- Foucault, Michel, *Dispositive der Macht: Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve 1978.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits* (vier Bände), Paris: Gallimard 1994.
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard 1969.
- Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard 1971.
- Foucault, Michel, *L'usage des plaisirs (Histoire de la sexualité 2)*, Paris: Gallimard 1984. – Deutsch : *Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit 2*, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Foucault, Michel, *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité 1)*, Paris: Gallimard

1976. – Deutsch : *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit 1*, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- Foucault, Michel, *Le souci de soi (Histoire de la sexualité 3)*, Paris: Gallimard 1984. – Deutsch : *Die Sorge um sich, Sexualität und Wahrheit 3*, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard 1966. – Deutsch : *Die Ordnung der Dinge, Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übersetzt von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.
- Foucault, Michel, *Naissance de la clinique*, Paris : P.U.F. 1963.
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris: Gallimard 1975. – Deutsch : *Überwachen und Strafen, Die Geburt des Gefängnisses*, übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- Foucault, Michel, *Von der Freundschaft, Michel Foucault im Gespräch*, Berlin: Merve.
- Frank, Manfred, *Einführung in die frühbromatische Ästhetik, Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Frank, Manfred, *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- Fraser, Nancy, Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions, in: Barry Smart (ed.), *Michel Foucault, Critical Assessments*, London: Routledge 1995, vol. V.
- Fraser, Nancy, Foucault's Body-Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?, in: Barry Smart (ed.), *Michel Foucault, Critical Assessments*, London: Routledge 1995, vol. III.
- Gamm, Gerhard, „Technik als Medium, Grundlinien einer Philosophie der Technik“, in: Hauskeller et al, *Naturerkenntnis und Natursein*.
- Giddens, Anthony, From Marx to Nietzsche? Neo-Conservatism, Foucault, and Problems in Contemporary Political Theory, in: Barry Smart (ed.), *Michel Foucault, Critical Assessments*, London: Routledge 1995, vol. I.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.
- Habermas, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991 (1981).
- Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.
- Habermas, Jürgen; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987 (1981).
- Hadot, Pierre, *Éloge de la philosophie antique*, Paris : Ed. Allia 1998.

- Hadot, Pierre, *Études de philosophie ancienne*, Paris : Les Belles Lettres, 1998.
- Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris : Études Augustiniennes, 1987 (1981). – Deutsch : *Philosophie als Lebensform, Geistige Übungen in der Antike*, übersetzt von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch, Berlin: Gatzka 1991.
- Hadot, Pierre, *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris : Fayard 1992. - Deutsch *Die innere Burg : Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*, übersetzt von Makoto Ozaki und Beate von der Osten, Frankfurt am Main: Eichborn 1996.:
- Hadot, Pierre, *Le présent seul est notre bonheur, La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique*, *Diogène*, no 133, Paris 1986
- Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, Oxford-Cambridge USA, Blackwell, 1995.
- Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Gallimard 1995. – Deutsch : *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, übersetzt von Heiko Pollmeier, Frankfurt am Main: Eichborn 1999.
- Hadot, *Réflexions sur la notion de „culture de soi“*, in: *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 Janvier 1988, Paris : Ed. du Seuil 1989. - Deutsch in Ewald/Waldenfels, *Spiele der Wahrheit*.
- Haraway, Donna, *Die Neuerfindung der Natur, Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt am Main/New York: Campus 1995.
- Hauskeller, Christine, *Das paradoxe Subjekt, Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Michel Foucault*, Tübingen: edition discord 2000.
- Hauskeller, Michael; Rehmann-Sutter, Christoph; Schiemann, Gregor (Hg), *Naturerkenntnis und Natursein*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Honneth, Axel, „Foucault und Adorno: Zwei Formen einer Kritik der Moderne“, in: *Die zerrissene Welt des Sozialen, Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
- Honneth, Axel, *Desintegration, Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt am Main: Fischer 1994.
- Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Honneth, Axel, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Honneth, Axel, *Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault*, in: Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth (Hg.), *Ethos der Moderne, Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt am Main/ New York: Campus 1990.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer 1969.
- Imbach, Ruedi, *La philosophie comme exercice spirituel*, in: *Critique*, Mars 1985, No 454, 275-283.

- Jameson, Fredric, *Late Marxism - Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, London, New York: Verso 1990.
- Joas, Hans, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Joas, Hans, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Band VII der Werkausgabe in 12 Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968.
- Kant, *Metaphysik der Sitten*, Band VIII der Werkausgabe in 12 Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968.
- Keat, Russel, The Human Body in Social Theory: Reich, Foucault and the Repressive Hypothesis, in: Barry Smart (ed.), *Michel Foucault, Critical Assessments*, London: Routledge 1995, vol. VI; zuerst in: *Radical Philosophy*, 1986, vol.42, pp.24-32.
- Keat, Russell, The Human Body in Sozial Theory: Reich, Foucault and the Repressive Hypothesis, in: Barry Smart (ed.), *Michel Foucault, Critical Assessments*, London: Routledge 1995, vol. VI.
- Koch, Claus, *Ende der Natürlichkeit, Eine Streitschrift zu Bio-Technik und Bio-Moral*, München: Hanser 1994.
- Koch, Claus: Biokapital, Neue Eugenik und politische Ökonomie des Körpers, in: *Merkur*, Heft 3, März 1998.
- Kögler, Hans Herbert, *Michel Foucault*, Stuttgart/Weimar: Metzler 1994.
- Larmour, David H. J.; Miller, Paul Allen; Platter, Charles (eds.), *Rethinking Sexuality, Foucault and Classical Antiquity*, Princeton: Princeton UP, 1988.
- Lash, Scott, Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche, in: Barry Smart (ed.), *Michel Foucault, Critical Assessments*, London: Routledge 1995, vol. III.
- Löbige, Michael und Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), *Hamburger Adorno-Symposium*, Lüneburg: zu Klampen 1984.
- Loewald, Hans W., *Sublimation, Inquiries into Theoretical Psychoanalysis*, New Haven and London 1988.
- Lyotard, Jean- François, *Économie libidinale*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1974.
- Macey, David, *The Lives of Michel Foucault, A Biography*, New York: Vintage 1995.
- McNay, Lois, "The Foucauldian body and the exclusion of experience", in: *Hypathia*, vol 6, no.3, (Fall 1991).
- Marcuse, Herbert, *Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, München: dtv 1994 (1964).
- Marcuse, Herbert, *Die Permanenz der Kunst*, in: Marcuse, Schriften 9, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- Marcuse, Herbert, *Konterrevolution und Revolte*, in: Marcuse, Schriften 9, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

- Marcuse, Herbert, *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1965.
- Marcuse, Herbert, *Triebstruktur und Gesellschaft, Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995 (17. Auflage).
- Marcuse, Herbert, *Versuch über die Befreiung*, in: Marcuse, Schriften 8; Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.
- Martin, Luther H.; Gutman, Huck; Hutton, Patrick (eds.), *Technologies of the Self, A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press 1988.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie et autre essais*, Paris: Gallimard 1989.
- Morgan, Kathryn Pauly, Woman and the Knife, Cosmetic Surgery and the Colonization of Woman's Bodies, in: *Hypatia*, vol. 6, no.3 (Fall 1991)
- Nietzsche, Friedrich, Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin, New York: DTV/de Gruyter 1988.
- Reich, Wilhelm, *Charakteranalyse*, Köln : Kiepenheuer & Witsch 1971.
- Reich, Wilhelm, *Die Funktion des Orgasmus, Sexualökonomische Grundprobleme der biologischen Energie*, Köln: Kiepenheuer und Witsch 1987.
- Rieger, Markus, *Ästhetik der Existenz?: Eine Interpretation von Michel Foucaults Konzept der „Technologien des Selbst“ anhand der „Essais“ von Michel de Montaigne*; Münster/New York/München/Berlin: Waxmann 1997.
- Rochlitz, Rainer, „Esthétique de l'existence, Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault“, in: *Michel Foucault philosophe*, Rencontre Internationale, Paris 9, 10, 11 Janvier 1988, Paris: Éditions du Seuil 1989.
- Rose, Nicolas, *The Powers of Freedom: reframing political thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Rose, Nicolas, *Inventing our selves: psychology, power, and personhood*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Schäfer, Thomas, *Reflektierte Vernunft, Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.
- Schmid, Wilhelm (Hg.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Schmid, Wilhelm, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Schmid, Wilhelm, *Philosophie der Lebenskunst, Eine Grundlegung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Schmidt, Alfred, *Goethes herrlich leuchtende Natur: Philosophische Studie zu deutschen Spätaufklärung*, München: Hanser 1984.
- Schmitz, Hermann, *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn: Bouvier 1999.
- Schmitz, Hermann, *System der Philosophie II.1, Der Leib*, Bonn: Bouvier 1965.
- Schmitz, Hermann, *System der Philosophie III.2, Der Gefühlsraum*, Bonn: Bouvier 1969.
- Sennett, Richard, *The Corrosion of Character*, New York 1998; dt.. *Der flexible Mensch*,

- Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 1998.
- Taylor, Charles, *Die Quellen des Selbst, Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Trauzettel, Rolf, Abendländische und Chinesische Mystik, in: Elberfeld, Rolf; Kreutzer, Johann; Minford, John; Wohlfart, Günter (Hg.), *Komparative Philosophie: Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen* Schriften der Académie du Midi Bd. IV, München: Fink 1998.
- van Gulik, Robert, *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, Tokyo: 1951.
- van Gulik, Robert, *Sexual Life in Ancient China*, Leiden: Brill 1974.
- Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst, Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, herausgegeben von Regula Giuliani, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.
- Waldenfels, Bernhard, *Grenzen der Normalisierung, Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Waldenfels, Bernhard, *Sinnesschwellen, Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: Mohr 1988 (1920).
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr 1980 (1920; fünfte revidierte Auflage).
- Wellmer, Albrecht, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Whitebook, Joel, *Perversion and Utopia, A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, Mass: MIT Press 1996.

Abkürzungen für die Zitierung der Schriften Adornos und Foucaults

Theodor W. Adorno:

Adorno wird nach der Ausgabe der Gesammelten Schriften (GS) in 20. Bänden (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973-1986) zitiert: Für häufig zitierte Werke werden zur bequemerem Identifikation folgende Abkürzungen verwandt:

ÄT: Ästhetische Theorie (Gesammelte Schriften 7)

MM: Minima Moralia (Gesammelte Schriften 4); Minima Moralia wird zudem nach der verbreiteten Ausgabe der Bibliothek Suhrkamp zitiert.

ND: Negative Dialektik (Gesammelte Schriften 6)

NzL: Noten zur Literatur (Gesammelte Schriften 11)

DdA: Dialektik der Aufklärung (Gesammelte Schriften 3); die Dialektik der Aufklärung wird zusätzlich zitiert nach Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main: Fischer 1969.

Michel Foucault:

DE: Dits et écrits (vier Bände).

MS: Les mots et les choses.

UP: L'usage des plaisirs (Histoire de la sexualité 2).

SP: Surveiller et punir

SS: Le souci de soi (Histoire de la sexualité 3).

VS: La volonté de savoir (Histoire de la sexualité 1).

Die Schriften Foucaults werden zuerst nach den französischen Ausgaben zitiert; „dt“ verweist auf die entsprechenden deutschen Übersetzungen. Diese scheinen mir den Anforderungen präziser Begriffsarbeit keineswegs zu genügen und wurden eher zum Vergleich herangezogen; eventuelle Abweichungen meiner Übersetzungen werden nicht eigens angezeigt.

Eidesstattliche Erklärung

Die vorliegende Arbeit wurde von mir selbständig verfasst. Die zur Bearbeitung des Themas herangezogenen Quellen, die Literatur und sonstige Hilfsmittel wurden entsprechend gekennzeichnet.

Darmstadt, den 3.11.2000